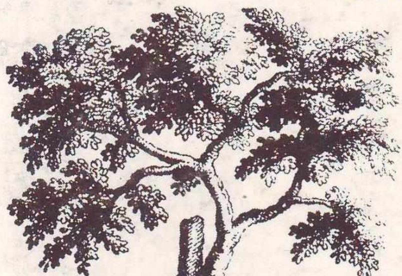
MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

studii, eseuri, interviuri

1963-1984



diaphora

Carte apărută cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE
Direcţia Cărţi
AMBASADA FRANŢEI ÎN ROMÂNIA

Michel Foucault

MICHEL FOUCAULT

Theatrum philosophicum

Studii, eseuri, interviuri
(1963-1984)

traducere de
Bogdan Ghiu (partea I)
Ciprian Mihali, Emilian Cioc şi Sebastian Blaga
(partea a II-a)

Ediţie îngrijită de Ciprian Mihali

Casa Cărţii de Ştiinţă
Cluj-Napoca, 2001

Michel Foucault
Theatrum philosophicum

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
FOUCAULT, MICHEL
Theatrum philosophicum / Michel Foucault. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001
572 p.; 14x20 cm.
ISBN 973-686-164-3

1

Director: Mircea Trifu
Fondator: dr. T.A. Codreanu
Consilier editorial: Aurel Câmpeanu
Redactor: Irina Petraş
Tehnoredactare computerizată: Ciprian Mihali, Czégely Erika

Tiparul executat la Casa Cărţii de Ştiinţă
3400 Cluj-Napoca; B-dul Eroilor 6-8
Tel/fax: 064-431920
www.casacartii.com
e-mail: editura@casacartii.com

Bogdan Ghiu

MICHEL FOUCAULT, MAREA DESCHIDERE

"Gînditorii «blestemați» pot fi recunoscuți după trei caracteristici: o operă întreruptă brutal, niște rude abuzive care îngreunează publicarea postumelor și existența unei cărți-mister, a «Cărții» căreia îi presimțim la nesfîrșit secretele. (...) Ansamblul caietelor manuscrise reprezintă cel puțin triplul operei publicate de Nietzsche însuși. (...) Se impunea, deci, editarea tuturor caietelor urmînd succesiunea cronologică și *conform unor perioade corespunzătoare cărților publicate de Nietzsche*. Doar așa va putea masa de inedite să-și dezvăluie multiplele ei înțelesuri."[1]

Și opera lui Michel Foucault a fost întreruptă brutal, prin dispariția neașteptată a autorului ei (în 1984). Și în cazul lui Foucault, postumele (cele patru tomuri masive de "spuse și scrise", *Dits et Écrits*, apărute în 1994, plus cele treisprezece volume corespunzătoare cursurilor susținute de Foucault ca profesor la Collège de France aflate în curs de publicare și din care au apărut – inclusiv în limba română – doar primele două) au triplat, dacă nu chiar mai mult, opera sa antumă. Putem însă spune că, din punct de vedere editorial cel puțin, Foucault este un "gînditor blestemat", asemeni lui Nietzsche?

---

[1] M. Foucault, G. Deleuze, "Introduction générale" la ediția de *Oeuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Paris, Gallimard, 1967, t. V; republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, pp. 561-563.

Spre deosebire de Nietzsche, toate postumele lui Foucault reunite în marile corpusuri mai sus amintite fuseseră deja publicate, în scris sau oral (sub formă de discursuri şi conferinţe). Dificultatea, în cazul editării lui Foucault, au constituit-o (şi o mai constituie) nu, ca în cazul lui Nietzsche, lecţiunea, datarea şi interrelaţionarea textelor, ci identificarea şi strîngerea lor laolaltă. Iar în cazul lui Foucault, nu avem de-a face cu fragmente manuscrise amestecate cu liste de cumpărături sau cu note de plată ca la Nietzsche, care să impună luarea unei decizii vizînd pertinenţa şi, deci, nevoia operării unei selecţii, ci cu nişte texte închegate, parafate de autor. În sfîrşit, prevenit poate şi de cunoaşterea în amănunţime a destinului postum al lui Nietzsche, Foucault a ştiut să se sustragă abil "captărilor" manipulatoare, controlîndu-şi atent opera şi contextele în care îşi insera public ideile, nelăsîndu-se "ideologizat" şi "colonizat" de nici o "doctrină" dornică de putere. Sora lui Nietzsche, în schimb, l-a livrat pe marele şi mult prea liberul gînditor german ca ideolog-profet al nazismului. În comparaţie cu Nietzsche, cazul (editorial) Foucault pare, astfel, mai limpede. Corpusul operei foucauldiene este imens şi divers, dar mult mai uşor de editat decît corpusul nietzschean.

Cu toate acestea, a-l edita pe Foucault nu este o operaţiune care să poată fi lăsată la îndemîna oricui, o simplă întreprindere "tehnică". A-l edita în mod responsabil pe Foucault presupune o foarte bună cunoaştere a operei, rezultată în urma unor neîncetate "navete" între texte şi între niveluri diferite de aprehendare a lor.

Foucault a circulat enorm, s-a "delocalizat" masiv, s-a "deteritorializat" (Deleuze) permanent. A fugit de propria identitate de care societatea, ca sistem de putere, voia să-l fixeze, să-l lege, cu care ea voia, odată pentru totdeauna (din raţiuni economice şi de apărare), să-l identifice. A căutat în permanenţă să-şi "piardă chipul", aşa cum spune în *Arheologia cunoaşterii*. S-a aflat într-o neîncetată "mişcare de trupe" a propriei gîndiri, pentru a "ataca" din puncte strategice mereu altele mecanismele de putere, producătoare de unităţi şi de identităţi factice ("autor", "operă", "epocă", "idee" etc.). Foucault a parcurs spaţiul şi a căutat neîncetat "altfel de spaţii", dorind neobosit să deschidă interiorităţile istorico-psihologice, artificial încropite de omul, modern către Marele Exterior.

Deşi anti-dialectică, gîndirea lui Foucault nu este, însă, şi ne-metafizică. Metafizica reprezintă, poate, o limită internă inerentă actului de a filosofa, o teleologie automată a lui. Pentru filosofare, este

nevoie de tematizare. Iar actul thetic-tematic creează obligatoriu o structură de fundament, de temei. Astfel încît filosofia pare condamnată a nu putea să se lupte decît explicit, declarativ, pur principial şi, deci, ipocrit cu metafizicul.

Cine va citi cu atenţie, bunăvoinţă şi deschidere selecţia de texte foucauldiene care urmează va fi, cred, de acord cu faptul că supratema gîndirii lui Foucault o constituie reabilitarea spaţiului ca Exterior, împotriva timpului şi istoriei ca producătoare de false interiorităţi, şi mai ales împotriva "dialecticii", cu soluţiile ei facile şi întotdeauna interesate politic, şi cu "unităţile" ei factice ("subiect", "conştiinţă", "stat" etc.).

"Ar trebui scrisă o întreagă istorie a spaţiilor – care ar fi, în acelaşi timp, şi o istorie a formelor de putere –, de la marile strategii ale geopoliticii pînă la măruntele tactici ale habitatului, de la arhitectura instituţională, de la sala de clasă şi de la organizarea spitalelor pînă la implantările economico-politice. Este surprinzător de cît de mult timp a avut nevoie problema spaţiilor ca să apară ca o problemă istorico-politică. (...) Ancorarea spaţială este o formă economico-politică ce trebuie analizată în amănunt. Dintre numeroasele motive care au determinat, vreme atît de îndelungată, această relativă neglijenţă faţă de spaţii, n-aş aminti decît unul, referitor la discursul filosofilor. În momentul cînd începea să se dezvolte o politică atent calculată a spaţiilor (la sfîrşitul secolului al XVIII-lea), noile achiziţii ale fizicii teoretice şi experimentale îi răpeau filosofiei vechiul său drept de a vorbi despre lume, despre *cosmos*, despre spaţiul finit şi despre cel infinit. Această dublă ocupare a spaţiului de către o tehnologie politică şi de către o practică ştiinţifică a redus filosofia la o problematică a timpului. De la Kant încoace, filosoful nu trebuie să mai gîndească altceva decît timpul. Hegel, Bergson, Heidegger. Mişcare însoţită de o descalificare corelativă a spaţiului, care apare ţinînd în exclusivitate de intelect, de analitic, de conceptual, drept ceva mort, împietrit, inert. Îmi amintesc că, acum zece ani, vorbind despre aceste probleme ale unei politici a spaţiilor, am auzit replicîndu-mi-se că atîta insistenţă asupra spaţiului e un semn de reacţionarism, că timpul şi proiectul reprezintă viaţa şi progresul. Trebuie spus că acest reproş venea din partea unui psiholog – adevăr şi ruşine a filosofiei în secolul al XIX-lea."[2]

---

[2] M. Foucault, "L'oeil du pouvoir" (convorbire cu J.-P. Barou şi M. Perrot), *in*

Foucault însuşi a insistat asupra importanţei *decupajului*, a constituirii *obiectului* ca suport atît pentru ştiinţă, pentru apariţia şi constituirea unei discipline, adică pentru edificarea unui dispozitiv de cunoaştere-putere şi pentru ca el să poată trece "pragul de ştiinţificitate", cît şi pentru scrierea istoriei ştiinţelor. A-l edita coerent pe Foucault înseamnă a-i configura corpul operei. Din nebuloasa de texte foucauldiene în care el deopotrivă şi-a afirmat şi rătăcit, labirintic, portretul, chipul său se cere reconstituit prin configurarea de mici "populaţii" de texte structurate atît cronologic, cît şi transversal. Doar "supraeditîndu-l" coerent-hermeneutic pe Foucault îl vei putea studia şi înţelege. Şi nu cred că se poate aventura cineva să-l cerceteze şi să-l analizeze, să-l citească aşa cum se cuvine mai înainte de a-l fi configurat-constituit-corporalizat "editorial".

În *Istoria nebuniei* şi în *A supraveghea şi a pedepsi*, Foucault vorbeşte despre "Marea Închidere" a nebunilor, vagabonzilor şi delincvenţilor întreprinsă în secolul al XVII-lea. Atunci însă (şi de atunci încoace neîncetat) raţiunea n-a închis doar nebunia, ci s-a închis pe însăşi faţă de nebunie. Nebunia a devenit Exteriorul raţiunii. Se poate spune despre gîndirea lui Foucault că reprezintă o *metafizică a Exteriorului*, o căutare a "extra-fiinţei". Selecţia de faţă ni-l prezintă pe Foucault pornit să identifice semnele absolut discontinue ale unui alt fel de gîndire, o gîndire a Exteriorului, a "extra-fiinţei", o gîndire non-dialectică, una care să nu se mai prefacă a rezolva, adică, problema necunoscutului ca eveniment prin gestul specific de asumare-înglobare-depăşire. Gîndirea trebuie să înceteze, în sfîrşit, să mai interiorizeze Exteriorul prin fabricarea unor "interiorităţi" psihologico-sociale. "Sufletul, închisoare a trupului", scria Foucault în *A supraveghea şi a pedepsi*, inversînd raportul temeiului orfic al filosofiei occidentale. Deşi nu i-a spus niciodată aşa (termenul fusese de la bun început adjudecat de J. Derrida), Foucault urmăreşte şi el tot o "deconstrucţie" a "construitului" uman, a "împrejmuirilor" şi "fortificaţiilor" aşezării umane istorice. Trebuie să regăsim Exteriorul, acesta poate fi imediat, contiguu (ca la Blanchot), dar mai ales trebuie să ne reprimăm tendinţa (devenită naturală) de a-l reduce, de a-l coloniza: trebuie să ne menţinem într-un raport de exterioritate cu Exteriorul, să ne păstrăm exteriori faţă de Exterior. Iar acest imperativ

---

J. Bentham, *Le Panoptique*, Paris, Belfond, 1977, pp. 9-31; republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. III, p. 191.

a reprezentat pentru Foucault însuşi Ethosul – şi însăşi condiţia de bază pentru a putea *cunoaşte* fără a produce "efecte de *putere*".

Foucault ne invită, astfel, la Marea Deschidere, la ieşirea din carapacea inductoare de false probleme a constructelor istorico-psihologice prin care omul modern s-a închis în deschis. Ceea ce întreprinde el este un fel de *revoluţie copernicană*: replasarea omului în deschisul neutru al exteriorităţii pure, în indiferentul infinit, în asemnificantul murmurător. Pentru a se înţelege ce vreau să spun (în acest text liminar care nu-şi propune să demonstreze pe îndelete, ci doar să deschidă spre ce urmează), prezenta selecţie de texte foucauldiene nu ar avea decît de cîştigat dacă ar fi parcursă în paralel cu lucrarea lui Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*[3].

În textele unor autori precum Bataille, Blanchot, Klossowski, Deleuze sau Nietzsche, Foucault căuta semnele prevestitoare ale unei posibile, viitoare gîndiri eliberate de tirania Fiinţei totalizante şi interiorizante, o gîndire care nu apare, însă, decît consumîndu-se, arzînd în chiar clipa cînd pîlpîie. Radical nemesianică, gîndirea lui Foucault este, însă, profund profetică. Ea ne anunţă că, pentru a deveni cu adevărat actuali, trebuie să reconsiderăm şi să regăsim Exteriorul, Evenimentul, Străinul a-semnificant, altfel vom fi, la nesfîrşit, propriile noastre victime. Cunoaşterea noastră, aşa cum funcţionează ea acum, produce mai presus de orice putere.

Selecţia tuturor textelor din prezenta antologie, ca şi titlul ei general îi aparţin profesorului Ciprian Mihali. M-am bucurat enorm că am putut lucra alături de el la edificarea acestei prime şi, deocamdată, celei mai ample selecţii româneşti din textele lui Michel Foucault. Fără voinţa şi priceperea sa, nu m-aş fi aventurat, cred eu, prea uşor pe tărîmul riscantei şi atît de plinei de responsabilităţi *decizii* de a da planetei Foucault forma unui parcurs de cunoaştere printr-un arhipelag de texte esenţiale.

Şi poate că acesta nu este decît un început, o primă etapă. Şi alte selecţii şi decupaje din corpusul foucauldian sînt posibile, cu condiţia, desigur, asumării *deciziei* de a-l manifesta reprezentativ pe Foucault în limba română. Texte importante (de n-ar fi să amintim decît "Ce sînt Luminile? sau "Ce este un autor?") au trebuit să rămînă acum pe dinafară. Foucault va continua la nesfîrşit să-şi aştepte chipul şi va mai

---

[3] Trad. rom. V. Tonoiu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1997.

constitui încă multe vreme un depozit de virtualităţi aflat în căutarea unor actualizări pertinente, mai cu seamă cînd acestea vor veni, ca acum, de departe, *din afară*, adică dintr-o actualitate precum cea românească, care nu prea dă semne că ar dori să asimileze moştenirea foucauldiană. Avem, aici, alte pisici de biciuit – sau doar fantomele lor. Dar războiul (foucauldian) continuă, cu toate mijloacele. Şi chiar cu riscul – de la bun început asumat – al pierderii propriului chip.

PREFAȚĂ LA TRANSGRESIUNE

Credem de bunăvoie că, în experiența contemporană, sexualitatea își va fi regăsit un adevăr natural care va fi așteptat vreme îndelungată în umbră, sub tot felul de deghizamente, și pe care doar perspicacitatea noastră pozitivă ne îngăduie, astăzi, să-l descifrăm, mai înainte de a obține dreptul de a accede, în sfîrșit, la lumina deplină a limbajului. Cu toate acestea, niciodată sexualitatea nu a avut un înțeles mai imediat natural și n-a cunoscut, fără doar și poate, o mai mare "fericire de exprimare" ca în lumea creștină a corpurilor decăzute și a păcatului. Dovadă stau o întreagă mistică, o întreagă spiritualitate, care nu se pricepeau să dividă formele continui ale dorinței, beției, penetrării, extazului și descărcării ce ne sfîrșește; toate aceste mișcări, ele le simțeau continuîndu-se, fără întrerupere și limită, pînă în inima unei iubiri divine pentru care mișcările acestea reprezentau deschiderea ultimă și sursa de realimentare. Ceea ce caracterizează sexualitatea modernă nu este faptul de a fi regăsit, de la Sade și pînă la Freud, limbajul propriei sale naturi sau rațiuni, ci acela de a fi fost, prin violența discursurilor lor, "denaturalizată" – azvîrlită într-un spațiu gol în care nu se mai întîlnește decît cu forma minusculă a limitei sale și nu află alt dincolo și altă prelungire decît în frenezia care o epuizează. Noi n-am eliberat sexualitatea, ci am dus-o, cît se poate de exact, la limită: limită a propriei noastre conștiințe, dat fiind că ea dictează, pînă la urmă, singura lectură posibilă, pentru conștiința noastră, a inconștienței noastre; limită a legii, dat fiind că ea apare drept singurul conținut absolut universal al interdicției; limită a limbajului: ea desenează linia de spumă a ceea ce limbajul de-abia poate să atingă pe nisipul tăcerii. Așadar nu prin ea comunicăm noi cu lumea ordonată și fericit profană a animalelor; ea constituie mai degrabă o tăietură: nu de jur împrejurul nostru pentru a ne izola sau a ne desemna, ci pentru a trasa limita în noi și a ne desemna pe noi înșine ca limită.

Am putea, probabil, să afirmăm că ea reconstituie, într-o lume în

care nu mai există obiecte, ființe și spații de profanat, singurul partaj încă posibil. Și nu pentru că ar oferi noi conținuturi unor gesturi milenare, ci pentru că autorizează o profanare fără obiect, o profanare vidă și întoarsă spre sine, ale cărei instrumente nu se adresează decît lor înșile. Însă o profanare într-o lume care nu-i mai recunoaște sacrului nici un înțeles pozitiv nu este oare, mai mult sau mai puțin, tocmai ceea ce am putea să numim transgresiune? Aceasta, în spațiul pe care cultura noastră îl acordă gesturilor și limbajului nostru, prescrie nu numai singurul mod de a afla sacrul în conținutul său imediat, ci și pe acela de a-l recompune în forma sa vidă, în absența sa devenită, prin chiar acest fapt, scînteietoare. Ceea ce poate să spună un limbaj, dacă e riguros, pornind de la sexualitate nu este secretul natural al omului, nu este calmul său adevăr antropologic, ci faptul că e fără de Dumnezeu; cuvîntul pe care l-am dat sexualității este contemporan, ca timp și structură, cu cel prin care noi ne-am vestit nouă înșine că Dumnezeu a murit. Limbajul sexualității, pe care Sade, de cum i-a pronunțat primele vorbe, l-a făcut să parcurgă într-un singur discurs întregul spațiu peste care devenea, dintr-o dată, suveran, ne-a înălțat pînă la o beznă din care Dumnezeu e absent și în care toate gesturile noastre se adresează acestei absențe într-o profanare care în același timp o arată, o conjură, se epuizează în ea și se vede redată de ea purității sale vide de transgresiune.

Există, totuși, și o sexualitate modernă: aceea care, ținînd despre ea însăși și la suprafață discursul unei animalități naturale și solide, se adresează în mod obscur Absenței, acelui loc preaînalt în care Bataille și-a plasat, pentru o noapte care nu pare gata să se încheie, personajele din *Éponine*: "În calmul acela încordat, prin aburii beției mele mi s-a părut că vîntul cădea; o tăcere prelungă emana din imensitatea cerului. Abatele îngenunche lent... Îngînă, cu un glas încremenit, încet, ca unui mort: *Miserere mei Deus, secondum misericordiam magnam tuam.* Geamătul acesta al unei melodii voluptoase era atît de suspect. El mărturisea în mod straniu angoasa în fața deliciilor nudității. Abatele trebuia să ne învingă negîndu-se pe sine și însuși efortul său pentru a se sustrage o afirma și mai mult; frumusețea cîntului său în tăcerea cerului îl închidea în singurătatea unei delectări triste... Eram răscolit, în felul acesta, în desfătarea mea de o aclamare fericită, infinită, însă vecină deja cu uitarea. În clipa cînd îl văzu pe abate, trezindu-se vizibil din visul în care rămînea amețită, Éponine se puse pe rîs, și atît de repede încît rîsul o răsturnă; se întoarse și, aplecată peste

balustradă, apăru zgîlţîită ca un copil. Rîdea cu capul în mîini şi abatele, care întrerupsese un rîs cu greu reţinut, nu ridică privirea, cu braţele sus, decît în faţa unui fund gol: vîntul ridicase haina pe care, în clipa cînd rîsul o dezarmase, nu şi-o putuse strînge pe lîngă ea"*.

Poate că importanţa sexualităţii în cultura noastră, faptul că, de la Sade încoace, ea a fost legată atît de frecvent de deciziile cele mai profunde ale limbajului nostru se datorează tocmai acestei legături cu moartea lui Dumnezeu. Moarte care nu trebuie înţeleasă ca un sfîrşit al domniei sale istorice, nici ca o constatare în sfîrşit eliberată a inexistenţei lui, ci ca spaţiul de-acuma constant al experienţei noastre. Moartea lui Dumnezeu, retrăgînd existenţei noastre limita Nelimitatului, o conduce spre o experienţă în care nimic nu mai poate să anunţe exterioritatea fiinţei, spre o experienţă, prin urmare, *interioară* şi *suverană*. Însă o astfel de experienţă, în care izbucneşte moartea lui Dumnezeu, îşi descoperă ca pe propriul său secret şi ca pe propria sa lumină finitudinea proprie, domnia nelimitată a Limitei, vidul acestei depăşiri, în care ea îşi află sfîrşitul şi se abandonează pe sine. În acest sens, experienţa interioară este în întregul ei o experienţă a *imposibilului* (imposibilul fiind ceea ce este experimentat şi ceea ce o constituie). Moartea lui Dumnezeu nu a fost numai "evenimentul" care a suscitat, în forma pe care i-o cunoaştem, experienţa contemporană: ea îi desenează, la nesfîrşit, marea nervură scheletică.

Bataille ştia foarte bine ce posibilităţi de gîndire putea să deschidă această gîndire şi în ce imposibilitate putea ea, totodată, să angajeze gîndirea. Căci ce vrea, într-adevăr, să însemne moartea lui Dumnezeu dacă nu o stranie solidaritate între existenţa sa care sare în aer şi gestul care îl ucide? Dar ce vrea să însemne a-l ucide pe Dumnezeu dacă el nu există, a-l ucide pe Dumnezeu *care nu există*? Poate în acelaşi timp a-l ucide pe Dumnezeu pentru că nu există şi ca să nu existe; şi acesta e rîsul. A-l ucide pe Dumnezeu pentru a elibera existenţa de această existenţă care o limitează, dar şi pentru a o readuce la limitele pe care această existenţă nelimitată le şterge (sacrificiul). A-l ucide pe Dumnezeu pentru a-l readuce la neantul care e şi pentru a-i manifesta existenţa în miezul unei lumini care o face să ardă ca o prezenţă (acesta-i extazul). A-l ucide pe Dumnezeu pentru a pierde limbajul într-o beznă asurzitoare, şi pentru că această rană

---

* G. Bataille, *L'abbé C.*, partea a II-a: *Récit de Charles C.* (Paris, Éd. de Minuit, 1950), in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", t. III, 1971, pp. 263-264. *(N. ed. fr.)*

trebuia să-l facă să sîngereze pînă ce izbucneşte un "imens aleluia pierdut în tăcerea fără sfîrşit" (aceasta-i comunicarea). Moartea lui Dumnezeu nu ne restituie unei lumi limitate şi pozitive, ci unei lumi ce-şi află deznodămîntul în experienţa limitei, se face şi se desface în excesul ce-o transgresează.

Excesul este, fără îndoială, cel care descoperă, legate într-o aceeaşi experienţă, sexualitatea şi moartea lui Dumnezeu; sau cel care ne arată, ca în "cea mai necuviincioasă dintre toate cărţile", că "Dumnezeu este o fată publică". Şi, în această măsură, modul de a-l gîndi pe Dumnezeu şi modul de a gîndi sexualitatea se află, de la Sade încoace fără îndoială, în zilele noastre, cu mai multă insistenţă şi dificultate ca la Bataille, legate într-o formă comună. Şi dacă ar trebui să dăm, prin opoziţie faţă de sexualitate, un sens precis erotismului, acesta ar fi, desigur, următorul: o experienţă a sexualităţii care leagă pentru ea însăşi depăşirea limitei de moartea lui Dumnezeu. "Ceea ce misticismul n-a putut spune (în clipa cînd s-o spună îşi pierdea puterile), erotismul o spune: Dumnezeu nu e nimic dacă nu e depăşire a lui Dumnezeu în toate sensurile; în sensul fiinţei vulgare, în cel al ororii şi impurităţii; în cele din urmă, în sensul a nimic..."*

Astfel, în adîncul sexualităţii, în adîncul mişcării ei pe care nimic, n-o limitează vreodată (pentru că este, de la origine şi în întregul ei, întîlnire constantă cu limita) şi în adîncul acestui discurs despre Dumnezeu pe care Occidentul l-a ţinut de-atîta timp – fără a-şi da prea clar seama că "noi nu putem să adăugăm nepedepsiţi limbajului cuvîntul ce depăşeşte toate cuvintele" şi că sîntem aşezaţi de el la limitele oricărui limbaj posibil –, se schiţează o experienţă singulară: aceea a transgresiunii. Într-o zi, poate, ea va apărea la fel de decisivă pentru cultura noastră, la fel de adînc îngropată în solul acesteia cum a fost, odinioară, pentru gîndirea dialectică, experienţa contradicţiei. Dar, în ciuda atîtor semne risipite, limbajul în care transgresiunea îşi va afla spaţiul şi fiinţa iluminată este încă aproape în totalitate de adus pe lume.

Dintr-un asemenea limbaj, este, fără îndoială, posibil să regăsim la Bataille straturile calcinate, cenuşa promiţătoare.

*

Transgresiunea este un gest care priveşte limita; aici, în această

---

* Georges Bataille, *Erotismul*, trad. rom. de Dan Petrescu, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 257.

subţirime a liniei, se manifestă fulgerul trecerii sale, dar şi, poate, traiectoria ei în întregul său, însăşi originea ei. Linia pe care ea o întretaie ar putea fi întregul său spaţiu. Jocul limitelor şi al transgresiunii pare guvernat de o obstinaţie simplă: transgresiunea depăşeşte şi nu încetează a reîncepe să depăşească o linie care, imediat, se închide în urma ei într-un val de puţină memorie, reculînd astfel, din nou, pînă la orizontul indepasabilului. Acest joc, însă, pune în joc ceva mai mult decît atare elemente; le situează într-o incertitudine, în nişte certitudini repede răsturnate în care gîndirea, vrînd să le surprindă, se încurcă imediat.

Limita şi transgresiunea îşi datorează fiecare celeilalte densitatea fiinţei lor: inexistenţa unei limite care n-ar putea fi absolut deloc depăşite; vanitatea, în schimb, a unei transgresiuni care n-ar depăşi decît o limită iluzorie, de umbră. Are, însă, limita o existenţă veritabilă în afara gestului care, glorios, o traversează şi o neagă? Ce-ar putea fi ea după şi ce ar putea să fie ea înainte? Iar transgresiunea nu epuizează, oare, tot ce este ea în clipa în care trece limita, neexistînd niciunde altundeva decît în acest punct al timpului? Or, acest punct – această ciudată încrucişare de fiinţe care nu există în afara lui, dar care, în el, se schimbă complet între ele – nu este, oare, tocmai ceea ce, din toate direcţiile, o debordează? El operează ca o glorificare a ceea ce exclude; limita deschide cu violenţă asupra nelimitatului, se trezeşte, brusc, furată de ceea ce respinge şi împlinită de această plenitudine străină care o invadează pînă în străfundurile sale. Transgresiunea duce limita pînă la limita fiinţei sale; ea o conduce pînă acolo unde aceasta se trezeşte în faţa dispariţiei sale iminente, făcînd-o să se regăsească în ceea ce exclude (mai exact, poate, să se recunoască în ea pentru prima oară pe sine), să resimtă propriul său adevăr pozitiv în chiar mişcarea pierderii sale. Cu toate acestea însă, în această mişcare de violenţă pură, spre ce anume se dezlănţuie transgresiunea dacă nu spre ceea ce o înlănţuie, spre limită şi spre ceea ce e închis în aceasta? Împotriva a ce îşi îndreaptă ea efracţia şi cărui vid îşi datorează ea libera plenitudine a fiinţei sale dacă nu tocmai elementului pe care ea-l traversează cu gestul său violent şi pe care îşi propune să-l anuleze în linia pe care o şterge?

Transgresiunea nu este, aşadar, pentru limită ceea ce este negrul pentru alb, interzisul pentru permis, exteriorul pentru interior, exclusul pentru spaţiul apărat al adăpostului. Ele se leagă mai degrabă conform unui raport în spirală căruia nici o efracţie simplă nu-i poate da de capăt. Ceva precum, poate, fulgerul în noapte, care, din adîncul timpului, conferă celui pe care-l neagă o fiinţă densă şi neagră,

iluminîndu-l dinlăuntru şi din cap pînă la picioare, îi datorează, totuşi, acestuia via sa limpezime, singularitatea sa sfîşietoare şi verticală, se pierde în acest spaţiu pe care îl semnează cu suveranitatea sa şi, în sfîrşit, tace, după ce va fi dat un nume întunericului.

Această existenţă atît de pură şi atît de încîlcită, pentru a încerca s-o gîndim, pentru a încerca să gîndim pornind de la ea şi înăuntrul spaţiului pe care ea îl desenează, trebuie curăţată de înrudirile sale suspecte cu etica. Trebuie eliberată de ceea ce este scandalos şi subversiv, adică de ceea ce este animat de puterea negativului. Transgresiunea nu opune nimic faţă de nimic, nu face să alunece nimic în jocul deriziunii, nu caută să clatine soliditatea fundamentelor; nu face să strălucească cealaltă faţă a oglinzii dincolo de linia invizibilă şi de netrecut. Tocmai pentru că nu este violenţă în interiorul unei lumi împărţite (o lume etică) şi nici triumf asupra unor limite pe care le şterge (într-o lume dialectică sau revoluţionară), ea măsoară, în miezul limitei, lipsa de măsură a distanţei ce se deschide în aceasta şi desenează linia fulgurantă care o face să fie. Nu e nimic negativ în transgresiune. Ea afirmă fiinţa limitată, afirmă acest nelimitat asupra căruia se repede deschizîndu-l pentru prima oară spre existenţă. Se poate spune, însă, că această afirmaţie nu are nimic pozitiv: nici un conţinut nu poate s-o lege din moment ce, prin definiţie, nici o limită nu poate s-o reţină. Ea nu este, poate, nimic altceva decît afirmarea partajului. Atîta doar că acest cuvînt se cere curăţat de tot ceea ce, în el, poate să aducă aminte de gestul tăierii sau de stabilirea unei separaţii şi de măsurarea unei distanţe, lăsîndu-i doar ceea ce, în el, poate să desemneze fiinţa diferenţei.

Filosofia contemporană a inaugurat, poate, prin descoperirea posibilităţii unei afirmaţii ne-pozitive, un decalaj căruia nu i-am putea descoperi un echivalent decît în distincţia operată de Kant între *nihil negativum* şi *nihil privativum* – distincţie despre care ştim foarte bine că a deschis calea gîndirii critice*. Această filosofie a afirmaţiei ne-pozitive, adică a încercării limitei, este, cred eu, cea pe care Blanchot a definit-o prin intermediul principiului contestării. Nu este vorba de o negaţie generalizată, ci de o afirmaţie care nu afirmă nimic: totală

---

* Imm. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg, Johann Jakob Kanter, 1763 (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. fr. R. Kempf, Première section: *Explication du concept de grandeur négative en général*, Paris, Vrin, 1980, pp. 19-20. *(N. ed. fr.)*

absență de tranzitivitate. Contestarea nu este efortul gîndirii de a nega existențe și valori, ci gestul care le duce pe fiecare în parte pînă la limitele sale și, în felul acesta, pînă la Limita unde se împlinește decizia ontologică: a contesta înseamnă a merge pînă în miezul gol unde ființa își atinge propria limită și unde limita definește ființa. Aici, în limita transgresată, răsună da-ul contestării, care lasă fără ecou acel I-A al măgarului nietzschean.

Se schițează, astfel, o experiență pe care Bataille, prin toate ocolurile și revenirile operei sale, a vrut s-o cuprindă, experiență care are puterea "de a pune totul în cauză (sub semnul întrebării), fără tihnă admisibilă" și de a indica acolo unde se află, în imediată apropiere de sine, "ființa fără de amînare". Nu există nimic care să-i fie mai străin decît figura demonicului care, tocmai, "neagă totul". Transgresiunea se deschide asupra unei lumi scînteietoare și mereu afirmate, o lume fără umbră, fără crepuscul, lipsită de acea intruziune a nu-ului care mușcă fructele și strecoară în inima lor contradicția cu ele însele. Ea este reversul solar al renegării satanice; ea se află în legătură cu divinul sau, mai exact, deschide, pornind de la limita pe care o indică sacrul, spațiul în care se joacă divinul. Faptul că o filosofie care își pune întrebarea cu privire la ființa limitei regăsește o categorie ca aceasta este, evident, unul dintre semnele fără număr că drumul nostru e o cale de întoarcere și că devenim pe zi ce trece mai greci. Această întoarcere nu trebuie, însă, înțeleasă ca promisiunea unei țări de origine, a unui pămînt prim unde ar lua naștere, adică unde s-ar rezolva, pentru noi, toate opozițiile. Reașezînd experiența divinului în centrul gîndirii, filosofia începînd cu Nietzsche știe bine sau ar trebui să știe bine că interoghează o origine lipsită de pozitivitate și o deschidere care ignoră îndurările negativului. Nici o mișcare dialectică, nici o analiză a constituirilor și a solului lor transcendental nu ne poate fi de ajutor pentru a gîndi o astfel de experiență sau măcar accesul la o astfel de experiență. Jocul instantaneu al limitei și transgresiunii să fie, oare, în zilele noastre, încercarea esențială a unei gîndiri a "originii" la care Nietzsche ne va fi menit încă de la începutul operei sale – o gîndire care ar fi, în chip absolut și în aceeași mișcare, o Critică și o Ontologie, o gîndire care ar gîndi finitudinea și ființa?

Această gîndire de la care totul, pînă acum, ne-a deturnat, dar numai pentru a ne purta, oarecum, către întoarcerea ei, de la ce posibilitate ne vine oare, cărei imposibilități își datorează insistența, pentru noi? Se poate afirma, fără îndoială, că ne vine din deschiderea operată de Kant în filosofia occidentală în ziua în care a articulat, într-

un mod încă foarte enigmatic, discursul metafizic şi reflecţia cu privire la limitele raţiunii noastre. Această deschidere, Kant a sfîrşit prin a o închide el însuşi la loc în chestiunea antropologică la care, pînă la urmă, a raportat întreaga interogaţie critică; şi pe care, ulterior, noi am înţeles-o, desigur, ca o amînare acordată pe termen nedeterminat metafizicii, iar aceasta pentru că dialectica a înlocuit punerea sub semnul întrebării a fiinţei şi a limitei cu jocul contradicţiei şi al totalităţii. Pentru a ne trezi din somnul amestecat al dialecticii şi antropologiei, a fost nevoie de figurile nietzscheene ale tragicului şi a lui Dionysos, a morţii lui Dumnezeu, a ciocanului filosofului, a supraomului ce se apropie cu paşi de porumbel şi a Eternei Reîntoarceri. Dar de ce, oare, limbajul discursiv să vede, astăzi, atît de dezarmat cînd se pune problema de a menţine prezente aceste figuri şi de a ne menţine în ele? De ce este el, în faţa lor, redus la mutism, sau aproape, şi constrîns, parcă, pentru ca ele să continue să-şi găsească cuvintele, să lase cuvîntul acelor forme extreme ale limbajului din care Bataille, Blanchot, Klossowski au făcut adăposturile, pentru moment, şi culmile gîndirii?

Va trebui, într-o zi, să recunoaştem suveranitatea acestor experienţe şi să încercăm să le acceptăm: nu pentru că ar fi vorba de a elibera adevărul lor – pretenţie derizorie, în legătură cu aceste cuvinte care sînt, pentru noi, nişte limite –, ci de a elibera, în sfîrşit, pornind de la ele, propriul nostru limbaj. Să ne mulţumim, astăzi, a ne întreba ce este acest limbaj non-discursiv care se încăpăţînează şi se zbate de aproape două secole în cultura noastră, de unde vine acest limbaj care nu şi-a aflat împlinirea şi care nu este, desigur, stăpîn peste sine, chiar dacă este, pentru noi, suveran şi ne domină, imobilizîndu-se, uneori, în scene pe care ne-am obişnuit să le numim "erotice" şi volatilizîndu-se brusc într-o turbulenţă filosofică unde pare a-şi pierde chiar şi pămîntul de sub picioare.

Repartizarea discursului filosofic şi a tabloului în opera lui Sade ascultă, fără doar şi poate, de legile unei arhitecturi complexe. Este foarte probabil că regulile simple ale alternanţei, continuităţii şi contrastului tematic sînt insuficiente pentru a defini spaţiul limbajului în care se articulează ceea ce este arătat (*montré*) şi ceea ce este demonstrat (*démontré*), în care se înlănţuie ordinea raţiunilor şi ordinea plăcerilor, în care se situează mai cu seamă subiecţii în mişcarea discursurilor şi în constelaţia corpurilor. Să spunem doar că acest spaţiu este pe de-a-ntregul acoperit de un limbaj discursiv (chiar şi atunci cînd e vorba de o naraţiune), explicit (chiar şi atunci cînd nu

numeşte), continuu (mai cu seamă atunci cînd firul trece de la un personaj la altul), un limbaj care, cu toate acestea, nu are un subiect absolut, nu ni-l descoperă niciodată pe cel care, în ultimă instanţă, vorbeşte şi nu încetează a *ţine* discursul încă de cînd "triumful filosofiei" fusese anunţat o dată cu cea dintîi aventură a Justinei, pînă la trecerea în eternitate a Julietei într-o dispariţie fără urme. Limbajul lui Bataille, în schimb, se prăbuşeşte neîncetat în miezul propriului său spaţiu, dezvelind, în inerţia extazului, subiectul insistent şi vizibil care a încercat să-l poarte pe braţe, şi se vede oarecum respins de el, extenuat pe nisipul a ceea ce el nu mai poate să spună.

Sub toate aceste întruchipări diferite, cum este, prin urmare, posibilă această gîndire desemnată, grăbit, ca "filosofie a erotismului", dar în care ar trebui să recunoaştem (ceea ce este mai puţin dar şi mult mai mult) o experienţă esenţială pentru cultura noastră de la Kant şi Sade încoace – o experienţă a finitudinii şi a fiinţei, a limitei şi a transgresiunii? Care e spaţiul propriu acestei gîndiri şi ce limbaj poate ca să-şi dea? Ea nu îşi are, desigur, modelul, temelia şi însuşi tezaurul vocabularului în nici o formă de reflecţie definită pînă în prezent, în nici un discurs deja rostit. Ar fi, oare, de mare ajutor să spunem, prin analogie, că ar trebui să găsim pentru transgresiv un limbaj care să fie ceea ce a fost dialectica pentru contradicţie? Este, desigur, mai bine să încercăm să vorbim despre această experienţă şi să o facem să vorbească în chiar golul lipsei limbajului său, exact acolo unde acesta rămîne fără cuvinte, unde subiectul care vorbeşte ajunge să dispară, unde spectacolul basculează în ochiul ieşit din orbită. Acolo unde moartea lui Bataille vine să aşeze limbajul său. Acum, cînd această moarte ne trimite la pura transgresiune a textelor sale, cînd acestea apără orice tentativă de găsire a unui limbaj pentru gîndirea limitei. Să servească drept adăpost pentru acest proiect, poate, deja, în ruină.

*

Posibilitatea unei asemenea gîndiri nu ne vine, oare, într-adevăr, într-un limbaj care, tocmai, ne-o sustrage ca şi gîndire, conducînd-o pînă la însăşi imposibilitatea limbajului ca atare? Pînă la limita unde fiinţa limbajului survine în întrebare? Se întîmplă aşa pentru că limbajul filosofiei este legat, mai presus de orice memorie, sau aproape, de dialectică; aceasta n-a devenit, de la Kant încoace, forma şi mişcarea interioară a filosofiei decît printr-o reduplicare a spaţiului milenar în care ea nu încetase a se rosti. Ştim bine: raportarea la Kant nu a încetat să ne trimită cu încăpăţînare la ceea ce e mai matinal în

gîndirea greacă. Nu pentru a afla în aceasta o experienţă pierdută, ci pentru a ne reapropia de posibilităţile unui limbaj non-dialectic. Vîrsta comentariilor de care aparţinem noi, această reduplicare istorică din care se pare că nu avem cum scăpa nu indică velocitatea limbajului nostru într-un cîmp lipsit de vreun obiect filosofic nou, şi care trebuie străbătut la nesfîrşit cu o privire uitucă de fiecare dată întinerită, ci mai degrabă încurcătura, profundul mutism al unui limbaj filosofic pe care noutatea domeniului său l-a izgonit din elementul său natural, din dialectica sa de originară. Iar filosofia se simte pe sine ca un pustiu multiplu nu pentru că şi-ar fi pierdut obiectul sau prospeţimea propriei experienţe, ci pentru că a fost deposedată brusc de un limbaj care îi este istoriceşte "natural": nu sfîrşit al filosofiei, ci filosofie care nu mai poate să ia cuvîntul, şi să se reia pe sine prin acest cuvînt decît la marginea propriilor sale limite: într-un metalimbaj purificat sau în densitatea unor cuvinte închise asupra propriei lor bezne, asupra adevărului lor orb. Această distanţă prodigioasă în care se manifestă împrăştierea noastră filosofică măsoară, mai mult decît o stare de confuzie, o profundă coerenţă: această îndepărtare, această incompatibilitate reală este distanţa din adîncul căreia filosofia ne vorbeşte. În ea trebuie să ne localizăm noi atenţia.

Dar dintr-o astfel de absenţă, ce limbaj poate să se nască? Şi, mai cu seamă, ce filosof este cel care ia, atunci, cuvîntul? "Ce se întîmplă cu noi atunci cînd, dezintoxicaţi, aflăm ce sîntem? Pierduţi între inşi guralivi, într-o noapte, unde nu vom putea decît să urîm aparenţa de lumină emanată de vorbărie." * Într-un limbaj dedialectizat, în miezul a ceea ce spune, dar şi la rădăcina posibilităţii sale, filosoful ştie că "noi nu sîntem totul"; află însă că el însuşi, filosoful, nu locuieşte totalitatea limbajului său asemeni unui zeu ascuns şi atoatevorbitor; descoperă existenţa, alături de el, a unui limbaj care vorbeşte şi peste care nu este stăpîn; un limbaj care se străduieşte, care eşuează şi tace, şi pe care nu mai poate să-l repună în mişcare; un limbaj pe care el însuşi l-a vorbit odinioară şi care acum s-a desprins de el şi gravitează într-un spaţiu din ce în ce mai tăcut. Descoperă, mai cu seamă, că în chiar clipa cînd vorbeşte, el nu locuieşte de fiecare dată la fel în interiorul propriului său limbaj; şi că în locul de amplasare al subiectului vorbitor al filosofiei – căruia

* G. Bataille, *Somme athéologique*, I,: *L'Expérience intérieure* (1943), Paris, Gallimard, "Collection blanche", ed. a 6-a, 1954, "Avant-Propos", p. 10. *(N. ed. fr.)*

nimeni, de la Platon şi pînă la Nietzsche, nu i-a pus vreodată în cauză identitatea evidentă şi guralivă – s-a căscat un gol unde se leagă şi se despart, se combină şi se exclud o multitudine de subiecţi vorbitori. De la lecţiile despre Homer şi pînă la ţipetele nebunului de pe străzile din Torino, cine a vorbit, aşadar, acest limbaj continuu, cu atîta obstinaţie acelaşi? Călătorul sau umbra sa? Filosoful sau primul dintre ne-filosofi? Zarathustra, maimuţa acestuia sau, deja, supraomul? Dionysos, Iisus, figurile lor reconciliate sau, în sfîrşit, omul acesta pe care-l vedem? Prăbuşirea subiectivităţii filosofice, împrăştierea ei în interiorul unui limbaj care o deposedează, multiplicînd-o însă în spaţiul lacunei sale, reprezintă, probabil, una dintre structurile fundamentale ale gîndirii contemporane. Nu este, o dată în plus, vorba de un sfîrşit al filosofiei. Ci, mai degrabă, de sfîrşitul filosofului ca formă suverană şi primă a limbajului filosofic. Şi tuturor celor care se chinuiesc să menţină, mai presus de orice, unitatea funcţiei gramaticale a filosofului – cu preţul coerenţei şi al existenţei însăşi a limbajului filosofic – am putea, poate, să le opunem exemplara întreprindere a lui Bataille, care nu a încetat să distrugă, în el însuşi, cu încrîncenare, suveranitatea subiectului filosofant. Fapt prin care limbajul său şi experienţa sa au reprezentat supliciul său. Sfîrtecare primă şi calculată a celui care vorbeşte în limbajul filosofic. Risipire de stele ce definesc o noapte mediană pentru a lăsa să se nască în ea cuvinte fără de voce. "Asemeni unei turme gonite de un păstor infinit, vălurirea behăitoare ce sîntem va fugi, va fugi la nesfîrşit de oroarea unei reduceri a fiinţei la totalitate." *

Această fractură a subiectului filosofic nu este doar făcută sensibilă prin juxtapunerea de opere romaneşti şi de texte de reflecţie în limbajul gîndirii noastre. Opera lui Bataille o arată mult mai de aproape, într-o neîncetată trecere la niveluri diferite de rostire, printr-o desprindere sistematică de Eu-ul care tocmai a luat cuvîntul, gata deja să îl desfăşoare şi să se instaleze în el: desprinderi în timp ("scriam următoarele" sau "întorcîndu-mă înapoi, dacă refac acest drum"), desprinderi prin distanţa rostirii faţă de cel care vorbeşte (jurnal, carnete, poeme, povestiri, meditaţii, discursuri demonstrative), desprinderi interioare faţă de suveranitatea care gîndeşte şi scrie (cărţi, texte anonime, prefaţarea propriilor cărţi, note adăugate). Şi tocmai în inima acestei dispariţii a subiectului filosofant limbajul filosofic

---

* G. Bataille, *Ibid.*, partea a II-a: *Le Supplice*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", ed. a 6-a, 1954, p. 51. *(N. ed. fr.)*

înaintează ca într-un labirint, nu pentru a regăsi acel subiect, ci pentru a-i resimţi (prin intermediul limbajului însuşi) pierderea pînă la limită, adică pînă la deschiderea unde fiinţa acestuia apare, pierdută însă deja, pe de-a-ntregul risipită în afara ei însăşi, golită de sine pînă la vidul absolut – deschidere care este comunicarea: "În acel moment, elaborarea nu mai e necesară; imediat şi din extazul însuşi pătrund din nou în noaptea copilului rătăcit, în angoasă pentru a reveni ceva mai departe la extaz şi tot astfel fără alt scop decît epuizarea fără altă posibilitate de oprire decît leşinul. E bucuria care torturează"**.

Este exact opusul mişcării care a susţinut, fără doar şi poate de la Socrate încoace, înţelepciunea occidentală: acestei înţelepciuni, limbajul filosofic îi promitea unitatea senină a unei subiectivităţi care ar urma să triumfe în el, prin el şi prin intermediul său constituindu-se ea pe de-a-ntregul. Dar dacă limbajul filosofic este elementul în care se repetă la nesfîrşit supliciul filosofului şi în care e risipită subiectivitatea sa, atunci nu numai că înţelepciunea nu mai poate să apară ca figură a compoziţiei şi a recompensei, dar, în mod fatal, o posibilitate se deschide, la scadenţa limbajului filosofic (pe ce anume cade el – faţa zarului; şi unde anume cade: vidul în care zarul e aruncat): posibilitatea filosofului nebun. Găsind, cu alte cuvinte, nu în exteriorul propriului său limbaj (printr-un accident venit din afară sau printr-un exerciţiu imaginar), ci în el, în miezul posibilităţilor sale, transgresarea fiinţei sale de filosof. Limbaj non-dialectic al limitei, ce nu se desfăşoară decît prin transgresarea celui care vorbeşte. Jocul transgresiunii şi al limitei este constitutiv pentru limbajul filosofic, care îl reproduce şi, desigur, îl produce.

*

Astfel, acest limbaj stîncos, acest limbaj de neocolit, pentru care ruptura, panta abruptă, profilul deşirat sînt esenţiale, este un limbaj circular care trimite la el însuşi şi care se repliază asupra unei interogări a propriilor limite – ca şi cum n-ar fi altceva decît un mic glob de întuneric din care o ciudată lumină izvorăşte, desemnînd vidul din care provine şi adresînd fatalmente acestui vid tot ce luminează şi atinge. Tocmai această configuraţie stranie este, probabil, cea care conferă Ochiului prestigiul obstinat pe care Bataille i l-a recunoscut. De la un capăt la celălalt al operei sale (de la primul roman şi pînă la

---

** *Ibid.*, p. 74. *(N. ed. fr.)*

*Lacrimile lui Eros**), această configurație a funcționat ca o figură a experienței interioare: "Atunci cînd solicit, cu blîndețe, în chiar inima angoasei, o stranie absurditate, un ochi se deschide în vîrf, în centrul craniului meu"**. Aceasta pentru că ochiul, mărunt glob alb închis asupra nopții sale, desenează cercul unei limite pe care doar erupția privirii o încalcă. Iar obscuritatea sa interioară, miezul său întunecat se revarsă peste lume ca un izvor care vede, care luminează deci; dar tot atît de bine se poate spune că el adună întreaga lumină a lumii în mica pată neagră a pupilei și că, acolo, o transformă în întunericul clar al unei imagini. Ochiul este oglindă și lampă; el își revarsă lumina de jur împrejurul său și, printr-o mișcare care nu este, poate, contradictorie, împinge apoi această lumină în transparența fîntînii sale. Globul său are expansiunea unui germene miraculos – asemeni celei a unui ou, care ar exploda în contact cu el însuși spre acest centru de beznă și de lumină extremă care e și care încetează, tocmai, a fi. Este o figurare a ființei, care nu este decît transgresarea propriei sale limite.

Într-o filosofie a reflexiei, ochiul își datorează propriei sale facultăți de a privi puterea de a deveni mereu mai interior lui însuși. În spatele fiecărui ochi care vede există un ochi mai mic, atît de discret dar atît de agil încît, la drept vorbind, privirea sa atotputernică roade globul alb al cărnii sale; și, în spatele acestuia, un nou ochi, apoi altele și altele, mereu mai subtile și care nu mai au, în curînd, drept substanță decît transparența pură a unei priviri. Ochiul ajunge la un centru de imaterialitate unde se nasc și se combină formele intangibile ale adevărului: acel miez al lucrurilor care constituie veritabilul lor subiect. La Bataille, mișcarea e inversă: privirea, depășind limita globulară a ochiului, îl constituie pe acesta în ființa sa instantanee; îl antrenează în acea șiroire luminoasă (izvor ce se revarsă, lacrimi ce curg, în curînd sînge), îl azvîrle în afara lui însuși, îl face să treacă la limită, acolo unde el izbucnește în fulgurația imediat abolită a ființei sale și nu lasă în mîini altceva decît mica minge albă străbătută de sînge a unui ochi ieșit din orbită a cărui masă globulară a stins orice privire. Iar în locul unde se țesea această privire, nu mai rămîne decît cavitatea craniului, un glob de întuneric în fața căruia ochiul, smuls, și-a refăcut sfera, privînd-o de privire și oferind, totuși, acestei absențe

---

* G. Bataille, *Les Larmes d'Éros* (Jean-Jacques Pauvert, 1961), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. X, 1987, pp. 573-627. *(N. ed. fr.)*

** G. Bataille, *Le Bleu du ciel*, in *L'Expérience intérieure*, Partea a treia: "Antécédents du supplice ou la comédie", *op. cit.*, p. 101.

spectacolul globului imposibil de spart care închide, acum, privirea moartă. În această distanţă a violenţei şi a smulgerii, ochiul este văzut în mod absolut, dar în afara oricărei priviri: subiectul filosofic a fost aruncat în afara lui însuşi, urmărit pînă la ultimele sale frontiere, iar suveranitatea limbajului filosofic este aceea care vorbeşte din adîncul acestei distanţe, în golul nemăsurat lăsat de subiectul exorbitat.

Dar poate că tocmai atunci cînd este smuls pe loc, scos din orbită de o mişcare care-l întoarce către interiorul nocturn şi înstelat al craniului, arătîndu-şi spre exterior reversul orb şi alb îşi împlineşte ochiul tot ce e mai esenţial în jocul său: el se închide, atunci, luminii în mişcarea ce-i manifestă propria-i albeaţă (aceasta este într-adevăr imaginea luminii, reflexul său de suprafaţă, dar prin chiar acest fapt ea nu poate nici să comunice cu aceasta şi nici s-o comunice); iar noaptea circulară a pupilei, el o raportează la obscuritatea centrală care-o iluminează cu un fulger, manifestînd-o ca noapte. Ochiul scos din orbite este în acelaşi timp cel mai închis şi cel mai deschis: pivotîndu-şi sfera, rămînînd prin urmare acelaşi şi în acelaşi loc, el răstoarnă ziua şi noaptea, le depăşeşte limita, dar numai spre a o regăsi pe aceeaşi linie şi pe dos; iar semisfera albă care apare o clipă acolo unde se deschidea pupila este precum fiinţa ochiului atunci cînd acesta depăşeşte limita propriei sale priviri – atunci cînd el transgresează această deschidere asupra luminii prin care se definea transgresarea oricărei priviri. "Dacă omul nu ar închide, suveran, ochii, el ar sfîrşi prin a nu mai vedea ceea ce merită să fie privit"*.

Ceea ce merită să fie privit nu este, însă, nici un secret interior, nici o altă lume mai nocturnă. Smuls din locul privirii sale, întors spre propria sa orbită, ochiul nu-şi mai răspîndeşte acum lumina decît spre caverna osului. Revulsia globului său nu trădează atît "mica moarte" cît moartea pur şi simplu, prin a cărei experienţă el trece chiar acolo unde se află, în acea izvorîre pe loc care-l întoarce pe dos. Moartea nu e, pentru ochi, linia mereu înălţată a orizontului, ci, în chiar locul amplasării sale, în scobitura tuturor privirilor sale posibile, limita pe care nu încetează s-o transgreseze, făcînd-o să răsară ca limită absolută în mişcarea de extaz care-i permite să facă un salt de cealaltă parte. Ochiul scos din orbită descoperă legătura dintre limbaj şi moarte în clipa cînd figurează jocul limitei şi al fiinţei. Şi poate că raţiunea prestigiului său vine tocmai din faptul că întemeiază

---

* G. Bataille, *La Littérature et le Mal. Baudelaire* (1957), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. IX, 1979, p. 193. *(N. ed. fr.)*

posibilitatea de a da acestui joc un limbaj. Căci ce sînt, oare, marile scene asupra cărora se opresc povestirile lui Bataille dacă nu spectacolul acelor morţi erotice în care ochi ieşiţi din orbite îşi dezvăluie limitele albe, basculînd spre orbite gigantice şi goale? Această mişcare e desenată cu o singulară precizie în *Albastrul cerului*: într-una din primele zile ale lui noiembrie, cînd lumînările şi opaiţele înstelează pămîntul cimitirelor nemţeşti, naratorul s-a culcat între dale cu Doroteea; făcînd dragoste în mijlocul morţilor, el vede de jur împrejurul său pămîntul ca pe un cer de noapte senină. Iar cerul, deasupra lui, formează o imensă orbită goală, un cap de mort în care el îşi recunoaşte scadenţa, printr-o revoluţie a privirii în clipa cînd plăcerea dă peste cap cei patru globi de carne: "Sub acest corp, pămîntul era deschis ca un mormînt, pîntecele ei gol se deschise sub mine ca un mormînt proaspăt. Eram paralizaţi de emoţie, făcînd dragoste deasupra unui cimitir înstelat. Fiecare din lumini semnala un schelet într-un mormînt, ele alcătuiau astfel un cer tremurător, la fel de tulbure ca mişcările corpurilor noastre împletite. Era frig, mîinile mi se afundau în pămînt: o descheiam pe Dorethea, îi murdăream lenjeria şi sînii cu pămîntul proaspăt ce mi se lipea de degete. Sînii ei ieşind din îmbrăcăminte erau de o albeaţă selenară. Ne desprindeam unul de altul din cînd în cînd, lăsîndu-ne în voia frigului şi tremurînd: trupurile noastre tremurau aşa cum clănţănesc două şiruri de dinţi, lovindu-se între ele.**"

Dar ce poate să semnifice, în inima unei gîndiri, prezenţa unei atari figuri? Ce vrea să însemne acest ochi insistent în care pare a se reuni ceea ce Bataille a desemnat, succesiv, ca *experienţă interioară*, *extremitate a posibilului*, *operaţiune comică* sau, pur şi simplu, *meditaţie*? Nu este, desigur, vorba despre o metaforă, aşa cum nu este metaforică, la Descartes, percepţia clară a privirii sau acel ascuţiş al spiritului pe care el îl numeşte *acies mentis*. La drept vorbind, la Bataille, ochiul ieşit din orbită nu semnifică nimic în limbajul său, şi asta pur şi simplu pentru că marchează limita acestuia. El indică momentul în care limbajul, ajuns la propriile sale confinii, erupe în afara lui însuşi, explodează şi se contestă radical prin rîs, lacrimi, ochii daţi peste cap ai extazului, oroarea mută şi exorbitată a sacrificiului, şi rămîne, astfel, la limita acestui vid, vorbind despre sine într-un limbaj secund în care absenţa unui subiect suveran îi desenează vidul esenţial

** G. Bataille, *Le Bleu du ciel* (Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1957), in *Œuvres complètes, op. cit.*, t. III, 1971, pp. 481-482.

şi fracturează neîncetat unitatea discursului. Ochiul scos din orbită, dat peste cap, este spaţiul limbajului filosofic al lui Bataille, golul în care el se revarsă şi se pierde neîncetînd, însă, să vorbească – aşa cum, într-o oarecare măsură, ochiul interior, diafan şi iluminat, al misticilor şi al inşilor spiritualizaţi marchează punctul în care limbajul secret al rugăciunii împietreşte şi se sugrumă într-o comunicare miraculoasă care-l reduce la tăcere. La fel, dar într-un mod răsturnat, ochiul lui Bataille desenează spaţiul de apartenenţă al limbajului şi al morţii, acolo unde limbajul îşi descoperă fiinţa în depăşirea propriilor limite: forma unui limbaj non-dialectic al filosofiei.

În acest ochi, figură fundamentală a locului de unde vorbeşte Bataille şi unde limbajul său frînt îşi află adăpostul neîntrerupt, moartea lui Dumnezeu (soare ce basculează şi mare pleoapă ce se închide asupra lumii), experienţa finitudinii (erupţie în moarte, răsucire a luminii care se stinge descoperind că interiorul e craniul gol, centrala absenţă) şi întoarcerea limbajului asupra lui însuşi în clipa sfîrşirii sale află o formă de legătură anterioară oricărui discurs, care nu-şi are, desigur, echivalentul decît în legătura, familiară altor filosofii, dintre privire şi adevăr sau dintre contemplaţie şi absolut. Ceea ce i se dezvăluie acestui ochi care, pivotînd, se acoperă pe vecie, este fiinţa limitei: "N-am să uit niciodată violenţa şi miraculosul legate de voinţa de a deschide ochii, de a vedea în faţă ceea ce e, ceea ce vine."

Poate că experienţa transgresiunii, în mişcarea care o poartă spre orice noapte, scoate la lumină tocmai acest raport dintre finitudine şi fiinţă, momentul acesta al limitei pe care gîndirea antropologică, de la Kant încoace, n-o desemna decît de departe şi din afară, în limbajul dialecticii.

*

Secolul XX va fi descoperit, fără îndoială, categoriile înrudite ale cheltuirii, excesului, limitei şi transgresiunii: forma stranie şi ireductibilă a acestor gesturi fără întoarcere care consumă şi ard (*consomment et consument*). Într-o gîndire a omului muncitor şi a omului producător – care a fost gîndirea culturii europene începînd cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea –, consumul nu se definea decît prin nevoie, iar nevoia era măsurată doar după modelul foamei. Aceasta, prelungită în căutarea profitului (poftă a celui căruia nu-i mai e foame), introducea omul într-o dialectică a producţiei în care se citea o antropologie simplă: omul pierdea adevărul nevoilor sale imediate în

gesturile muncii sale şi în obiectele pe care le crea cu mîinile sale, dar tot aici putea el să-şi regăsească esenţa şi satisfacerea la infinit a nevoilor sale. Fireşte, însă, că nu trebuie să înţelegem foamea doar ca pe acest minimum antropologic indispensabil pentru a defini munca, producţia şi profitul; este neîndoielnic că nevoia are un cu totul alt statut sau, cel puţin, ascultă de un regim ale cărui legi sînt ireductibile la o dialectică a producţiei. Descoperirea sexualităţii, cerul de nesfîrşită irealitate în care Sade, din capul locului, a plasat-o, formele sistematice de interdicţie în care ştim acum că e prinsă, transgresiunea pentru care în toate culturile ea reprezintă obiectul şi instrumentul indică în mod suficient de imperios imposibilitatea de a atribui experienţei majore pe care ea o constituie pentru noi un limbaj precum acela, milenar, al dialecticii.

Emergenţa sexualităţii în cultura noastră reprezintă, poate, un eveniment cu valoare multiplă: ea este legată de moartea lui Dumnezeu şi de vidul ontologic pe care aceasta l-a lăsat la marginile gîndirii noastre; ea este, de asemenea, legată de apariţia, încă surdă şi tatonantă, a unei forme de gîndire în care interogaţia asupra limitei se substituie căutării totalităţii, iar gestul transgresiunii înlocuieşte mişcarea contradicţiilor. Ea este legată, în fine, de o punere sub semnul întrebării a limbajului de către el însuşi într-o circularitate pe care violenţa "scandaloasă" a literaturii erotice, departe de a o întrerupe, o manifestă încă din modul primar în care ea întrebuinţează cuvintele. Sexualitatea nu este decisivă pentru cultura noastră decît vorbită şi în măsura în care este vorbită. Nu limbajul nostru a fost, de aproape două secole deja, erotizat: ci, începînd cu Sade şi cu moartea lui Dumnezeu, sexualitatea noastră a fost absorbită în universul limbajului, denaturalizată de acesta, plasată de el în vidul în care ea îşi stabileşte suveranitatea şi unde neîncetat ea impune, ca Lege, nişte limite pe care le transgresează. Din acest punct de vedere, apariţia sexualităţii ca problemă fundamentală marchează alunecarea de la o filosofie a omului muncitor spre o filosofie a fiinţei vorbitoare; şi tot aşa cum, vreme îndelungată, filosofia a fost secundă în raport cu cunoaşterea (*savoir*) şi cu munca, trebuie să admitem, nu cu titlu de criză, ci cu titlu de structură esenţială, că, acum, ea este secundă în raport cu limbajul. "Secundă" nevoind să spună neapărat că ea este sortită repetării şi comentariului, ci că ea face experienţa ei însăşi şi a limitelor sale în limbaj şi în această transgresare a limbajului care o conduce, aşa cum l-a condus pe Bataille, la dispariţia subiectului vorbitor. Din ziua în care sexualitatea noastră a început să vorbească şi

să fie vorbită, limbajul a încetat să mai fie momentul de dezvăluire a infinitului; în densitatea şi opacitatea lui facem noi, de acum înainte, experienţa finitudinii şi a fiinţei. În adăpostul său obscur întîlnim noi acum absenţa lui Dumnezeu şi propria noastră moarte, limitele şi transgresarea lor. Dar poate că ea se iluminează pentru cei care şi-au eliberat, în sfîrşit, gîndirea de orice limbaj dialectic aşa cum s-a iluminat, şi nu o singură dată, pentru Bataille în momentul în care acesta s-a văzut confruntat, în inima nopţii, cu pierderea propriului limbaj. "Ceea ce numesc noapte diferă de obscuritatea gîndirii; noaptea are violenţa luminii. Noaptea însăşi este tinereţea şi beţia gîndirii"*.

Această "dificultate de a vorbi" în care e prinsă filosofia noastră şi căreia Bataille i-a parcurs toate dimensiunile nu este, poate, acea pierdere a limbajului pe care părea a o indica sfîrşitul dialecticii, ci mai curînd adîncirea însăşi a experienţei filosofice în limbaj şi descoperirea faptului că în el şi în mişcarea prin care el spune ceea ce nu poate fi spus se împlineşte o experienţă a limitei pe care filosofia, acum, va trebui, vrea nu vrea, s-o gîndească.

Poate că ea defineşte spaţiul unei experienţe în care subiectul care vorbeşte, în loc să se exprime, se expune, merge în întîmpinarea propriei finitudini şi sub fiecare cuvînt se vede trimis la propria sa moarte. Un spaţiu care ar face din fiece operă unul din acele gesturi de "tauromahie" despre care vorbea Leiris, gîndindu-se la el însuşi, dar şi la Bataille, desigur **. În tot cazul, pe plaja albă a arenei (ochi gigantic) a făcut Bataille această experienţă, esenţială pentru el şi caracteristică pentru întreg limbajul, că moartea *comunică cu comunicarea* şi că ochiul smuls, sferă albă şi mută, poate deveni un germene violent în noaptea corpului, făcînd prezentă această absenţă despre care n-a încetat să vorbească sexualitatea şi pornind de la care ea n-a încetat să vorbească. În momentul în care cornul taurului (cuţit orbitor care aduce noaptea printr-o mişcare perfect opusă luminii care iese din întunericul ochiului) se înfige în orbita toreadorului pe care-l orbeşte şi-l ucide, Simone face acel gest pe care-l cunoaştem deja şi înghite o sămînţă palidă şi jupuită, redînd nopţii sale originare marea virilitate luminoasă care şi-a comis, tocmai, omorul. Ochiul este

---

* G. Bataille, *Le Coupable. La Divinité du rire. III: Rire et Tremblement*, in *Œuvres complès*, *op. cit.*, t. V, 1973, p. 354. *(N. ed. fr.)*

** M. Leiris, *De la littérature considérée comme une tauromachie*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1946. *(N. ed. fr.)*

restituit nopţii sale, globul arenei iese din orbită şi se dă peste cap; este, însă, momentul în care fiinţa apare, tocmai, fără amînare şi în care *gestul care încalcă limitele atinge absenţa însăşi*: "Două globuri de aceeaşi culoare şi consistenţă fuseseră însufleţite de mişcări contrare şi simultane. Un testicul alb de taur pătrunsese în carnea neagră şi roz a lui Simone; un ochi ieşise din capul tînărului. Această coincidenţă, legată pînă la moarte de un soi de lichefiere urinară a cerului, mi-o redă, pentru o clipă, pe Marcelle. Mi se păru, în această clipă insesizabilă, c-o ating"*.

---

* G. Bataille, *Histoire de l'œil: sous le soleil de Séville* (nouvelle version), in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. I, 1970, Appendice, p. 598. *(N. ed. fr.)*

LIMBAJUL LA INFINIT

A scrie pentru a nu muri, cum spunea Blanchot, şi poate chiar a vorbi pentru a nu muri este o sarcină la fel de veche, desigur, ca şi cuvîntul. Chiar şi deciziile cele mai definitive rămîn, inevitabil, suspendate pentru spunerea a încă unei poveşti. Discursul, se ştie, are puterea de a opri săgeata, într-o retragere a timpului care constituie spaţiul său propriu. Se prea poate, cum spune Homer, ca zeii să le fi trimis muritorilor nenorocirile pentru ca aceştia să le poată povesti, şi ca în această posibilitate cuvîntul să-şi afle resursa sa infinită; se prea poate ca apropierea morţii, gestul său suveran, eminenţa sa în memoria oamenilor să sape în fiinţă şi în prezent golul pornind de la care şi către care vorbim. Însă *Odiseea*, care afirmă acest dar al limbajului prin moarte, povesteşte, în chip invers, felul în care Ulise s-a întors acasă: tocmai repetînd, ori de cîte ori îl ameninţa moartea, şi pentru a o conjura, felul în care – prin ce şiretlicuri şi peripeţii – reuşise să menţină această iminenţă care, din nou, în clipa în care tocmai a luat cuvîntul, revine în ameninţarea unui gest sau într-un nou pericol... Şi atunci cînd, străin printre feaci, aude în gura altcuiva vocea, milenară deja, a propriei sale istorii, e ca şi cum şi-ar auzi moartea: îşi acoperă faţa şi plînge, cu acel gest specific femeilor atunci cînd, după o bătălie, li se aduce corpul eroului ucis; împotriva acestei rostiri care-i anunţă propria sa moarte şi care se face auzită în adîncul noii Odisei ca o rostire de demult, Ulise trebuie să intoneze cîntul propriei identităţi , să-şi povestească necazurile pentru a îndepărta soarta care îi este adusă de un limbaj de dinaintea limbajului. Şi el continuă această rostire fictivă, confirmînd-o şi totodată conjurînd-o, în acel spaţiu învecinat morţii, dar îndreptat împotriva ei în care povestirea îşi află locul său natural. Zeii le trimit muritorilor nenorocirile pentru ca aceştia să le povestească; însă muritorii le povestesc pentru ca aceste nenorociri să nu se întîmple şi pentru ca împlinirea lor să fie deturnată în departele cuvintelor, acolo unde acestea vor înceta în sfîrşit, ele, care nu vor niciodată să tacă.

Nenorocirile imposibil de numărat, dar zgomotoase, ale zeilor marchează punctul unde începe limbajul; însă limita morții deschide dinaintea limbajului, sau mai degrabă în el, un spațiu infinit; în fața iminenței morții, limbajul continuă într-o grabă extremă, dar în același timp el reîncepe, se povestește pe sine, descoperă povestirea povestirii și această conținere care ar putea să nu se mai termine niciodată. Limbajul, pe linia morții, se reflectă pe sine: întîlnește un fel de oglindă; și, pentru a opri această moarte care urmează să-l oprească, nu dispune decît de o singură putere: aceea de a determina nașterea în el însuși a propriei sale imagini într-un joc de oglinzi lipsit, și el, de orice limită. În adîncul oglinzii din care ia naștere, pentru a se întoarce din nou în punctul din care a plecat (acela al morții), dar pentru a-l îndepărta cu atît mai mult, un alt limbaj se zărește – imagine a celui actual, dar și model minuscul, interior și virtual; e cîntul aedului care îl cînta, deja, pe Ulise înaintea *Odiseii* și înainte de Ulise însuși (deoarece Ulise îl aude), dar care îl va cînta la nesfîrșit și după moartea acestuia (deoarece, pentru el, Ulise este deja ca și mort); iar Ulise, care e viu, primește acest cînt, așa cum femeia își primește soțul lovit de moarte.

Există, poate, în cuvînt o apartenență esențială între moarte, continuarea nelimitată și reprezentarea limbajului de către el însuși. Poate că configurația oglinzii la infinit împotriva zidului negru al morții este fundamentală pentru orice limbaj cu începere din momentul în care acesta nu mai acceptă să treacă fără a lăsa urme. Limbajul nu pretinde să se continue pe sine la infinit de cînd s-a inventat scrierea; după cum n-a decis într-o bună zi să se întrupeze în semne vizibile și de neșters, pentru că nu voia să moară. Mai degrabă altfel: puțin în retragere față de scriitură, deschizînd spațiul în care aceasta a putut să se răspîndească și să se fixeze, ceva trebuie să se fi produs, ceva căruia Homer îi desenează figura cea mai originară și în același timp cea mai simbolică, și care constituie, pentru noi, unul dintre marile evenimente ontologice ale limbajului: reflexia sa în oglindă asupra morții și constituirea, pornind de aici, a unui spațiu virtual în care cuvîntul își află resursa nesfîrșită a propriei sale imagini și unde la infinit el se poate reprezenta ca fiind deja acolo înapoia lui însuși, încă acolo dincolo de el însuși. Posibilitatea unei opere de limbaj își află în această reduplicare pliul originar. Din acest punct de vedere, moartea este, cu siguranță, cel mai esențial dintre accidentele limbajului (limita și centrul său): din ziua în care am început să vorbim spre moarte și împotriva acesteia, pentru a o ține și a o deține, ceva s-a născut, un murmur ce se reia și se povestește

şi se redublează pe sine la nesfîrşit, conform unei multiplicări şi unei îndesiri fantastice în care locuieşte şi se ascunde limbajul nostru de azi.

(Ipoteză cîtuşi de puţin indispensabilă: scrierea alfabetică este deja, în ea însăşi, o formă de duplicare, deoarece ea reprezintă nu semnificatul, ci elementele fonetice care-l semnifică; ideograma, din contră, reprezintă în mod direct semnificatul, independent de sistemul fonetic, care este un mod diferit de reprezentare. A scrie, pentru cultura occidentală, ar însemna situarea, din capul locului, în spaţiul virtual al autoreprezentării şi redublării; scriitura semnificînd nu lucrul, ci cuvîntul, opera de limbaj nu va fi făcînd nimic altceva decît să înainteze şi mai adînc în această impalpabilă densitate a oglinzii, să suscite dublul acestui dublu care este deja scriitura, să descopere, în felul acesta, un infinit posibil şi imposibil, să continue la nesfîrşit rostirea, s-o menţină mai presus de moartea ce o condamnă şi să elibereze şipotul unui murmur. Această prezenţă a cuvîntului repetat în scris conferă entităţii căreia noi îi spunem operă un statut ontologic necunoscut acelor culturi în care, atunci cînd se scrie, lucrul însuşi e cel desemnat, în corpul său propriu, vizibil, cu încăpăţînare inaccesibil timpului.)

Borges povesteşte istoria unui scriitor condamnat căruia Dumnezeu îi acordă, în chiar clipa cînd urmează să fie împuşcat, un an de supravieţuire ca să-şi poată termina opera începută; această operă suspendată în paranteza morţii este o dramă în care, tocmai, totul se repetă, sfîrşitul (care rămîne a fi scris) reluînd cuvînt cu cuvînt începutul (deja scris), dar în aşa fel încît să se vadă că personajul care e cunoscut şi care vorbeşte încă de la primele scene nu este el însuşi, ci cel care se ia drept acesta; şi în iminenţa morţii, de-a lungul anului cît durează scurgerea pe obrazul său a unei picături de ploaie şi risipirea fumului ultimei ţigări, Hladik scrie, însă cu nişte cuvinte pe care nimeni, nici măcar Dumnezeu, nu va putea să le citească, marele labirint invizibil al repetiţiei, al limbajului care se dedublează şi devine oglindă a lui însuşi. Şi cînd ultimul epitet e găsit (acesta era, fără îndoială, şi primul, dat fiind că drama reîncepe), încărcătura puştilor, plecată cu mai puţin de o secundă înainte, îi loveşte tăcerea în piept.

Mă întreb dacă nu s-ar putea face sau cel puţin schiţa de la distanţă o ontologie a literaturii pornind de la aceste fenomene de autoreprezentare ale limbajului; aceste figuri, care par a fi de ordinul şiretlicului şi al amuzamentului, ascund, adică trădează raportul pe care limbajul îl întreţine cu moartea – cu această limită căreia i se adresează şi împotriva căreia el se ridică. Ar trebui să se înceapă cu o

analitică generală a tuturor formelor de reduplicare a limbajului din care se pot găsi exemple în literatura occidentală. Aceste forme sînt, fără îndoială, într-un număr finit şi trebuie să li se poată întocmi tabelul universal. Extrema lor discreţie de multe ori, faptul că sînt uneori ascunse şi aruncate ici şi colo ca din întîmplare sau din inadvertenţă nu trebuie să inducă în eroare: trebuie, mai curînd, să se recunoască în ele puterea însăşi a iluziei, posibilitatea, pentru limbaj (lanţ monocord), de a sta pe propriile picioare ca o operă. Reduplicarea limbajului, chiar dacă e secretă, este constitutivă pentru fiinţa sa ca operă, iar semnele acestui fapt care pot să apară trebuie citite ca nişte indicaţii ontologice.

Semne deseori imperceptibile şi aproape futile. Li se întîmplă să se prezinte ca nişte defecte – simple rugozităţi la suprafaţa operei: ai zice că ai de-a face cu o deschidere involuntară asupra fondului inepuizabil de unde ea vine pînă la noi. Mă gîndesc la un episod din *Călugăriţa* în care Suzanne îi povesteşte corespondentului său istoria unei scrisori (redactarea ei, ascunzătoarea unde a fost pusă, o încercare de furt, depunerea ei, în sfîrşit, în mîinile unui confident care a putut s-o remită), tocmai a acelei scrisori în care ea îi povesteşte corespondentului său etc. Dovadă, desigur, că Diderot a fost distrat. Semn, însă, mai presus de orice, că limbajul se povesteşte pe sine: că scrisoarea nu este scrisoarea, ci limbajul care o redublează în acelaşi sistem de actualitate (dat fiind că vorbeşte în acelaşi timp cu ea şi că se foloseşte de aceleaşi cuvinte şi că are exact acelaşi corp: este scrisoarea însăşi în carne şi oase); cu toate acestea însă, el este absent, dar nu ca efect al suveranităţii care i se atribuie scriitorului; el devine absent traversînd, mai degrabă, spaţiul virtual în care limbajul îşi face lui însuşi imagine şi încalcă limita morţii prin dublarea în oglindă. "Confuzia" lui Diderot nu se datorează unei intervenţii prea presante a autorului, ci deschiderii înseşi a limbajului asupra propriului sistem de autoreprezentare: scrisoarea din *Călugăriţa* nu este decît *analogon*-ul scrisorii, asemănător din toate punctele de vedere cu aceasta, cu excepţia faptului că este dublul său imperceptibil decalat (decalajul nedevenind vizibil decît prin rugozitatea limbajului). Avem, în acest lapsus (în sensul exact al cuvîntului), o figură foarte apropiată, dar exact inversă a celei pe care o întîlnim în *O mie şi una de nopţi*, unde un episod povestit de Şeherezada povesteşte cum Şeherezada a fost obligată, vreme de o mie şi una de nopţi etc. Structura oglinzii este oferită, aici, în mod explicit: în centrul ei înseşi, opera întinde o *psyché* (spaţiu fictiv, suflet real) în care ea apare ca în miniatură şi

precedîndu-se pe ea însăşi dat fiind că se povesteşte printre alte minuni petrecute, printre atîtea alte nopţi. Şi în această noapte privilegiată, atît de asemănătoare cu altele, se deschide un spaţiu asemănător cu acela în care ea nu formează decît o rugozitate infimă, şi descoperă în acelaşi cer aceleaşi stele. Am putea spune că există o noapte în plus şi că o mie ar fi fost de ajuns; am putea spune, invers, că în *Călugăriţa* lipseşte o scrisoare (aceea în care ar trebui să se povestească istoria scrisorii care nu ar mai fi nevoită, atunci, să relateze propria sa aventură). În fapt, însă, simţim că pe aceeaşi dimensiune există aici o zi în minus şi dincolo o noapte în plus: în spaţiul muritor în care limbajul vorbeşte despre el însuşi.

S-ar putea ca în fiecare operă limbajul să se suprapună lui însuşi într-o verticalitate secretă, în care dublul este perfect identic, cu excepţia unui rest – fină linie neagră pe care nici o privire nu poate să o surprindă, cu excepţia acelor momente accidentale sau calculate de bruiaj cînd prezenţa Şeherezadei se înconjoară cu brumă, se îndepărtează în adîncul timpului, poate să apară, minusculă, în centrul unui disc strălucitor, profund, virtual. Opera de limbaj este corpul însuşi al limbajului pe care moartea îl traversează pentru a-i deschide acel spaţiul infinit în care se repercutează dublurile. Iar formele acestei suprapuneri, constitutive pentru fiece operă, nu pot fi, desigur, descifrate decît în aceste figuri adiacente, fragile, puţin monstruoase în care se semnalează dedublarea. Tabloul lor exact, clasificarea lor, lectura legilor lor de funcţionare şi de transformare ar putea introduce într-o ontologie formală a literaturii.

Am impresia că, în acest raport al limbajului cu propria sa repetare nesfîrşită, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea s-a produs o schimbare – coincizînd, aproximativ, cu momentul în care opera de limbaj a devenit ceea ce e, acum, pentru noi, adică literatură. Este momentul (sau aproape) cînd Hölderlin şi-a dat, pînă la orbire, seama că nu mai putea să vorbească decît în spaţiul marcat de retragerea zeilor şi că limbajul nu mai datora decît propriei sale puteri faptul de a ţine moartea la distanţă. Atunci s-a desenat în josul cerului acea deschidere spre care cuvîntul nostru n-a încetat să înainteze.

Multă vreme – de la apariţia zeilor homerici şi pînă la îndepărtarea divinului în fragmentul din *Empedocle* –, a vorbi pentru a nu muri a avut un înţeles care acum ne este străin. A vorbi despre erou sau ca erou, a voi să faci ceva precum o operă, a vorbi pentru ca ceilalţi să vorbească la infinit despre acest fapt, a vorbi pentru "glorie" însemna efectiv a înainta spre şi împotriva acestei morţi pe care o

menţine limbajul; a vorbi precum oratorii sacri pentru a anunţa moartea, pentru a-i ameninţa pe oameni cu acest sfîrşit care lasă în urmă orice glorie însemna tot a o conjura şi a-i promite o nemurire. Ceea ce, cu alte cuvinte, înseamnă a spune că orice operă era făcută pentru a fi împlinită, pentru a tăcea într-o tăcere în care Cuvîntul infinit urma să-şi redobîndească suveranitatea. În operă, limbajul se apăra împotriva morţii prin acest cuvînt invizibil, acest cuvînt dinainte şi de după toate timpurile căruia ea îi devenea reflexul repede închis asupra lui însuşi. Oglinda la infinit pe care orice limbaj o face să apară deîndată ce se înalţă pe verticală împotriva morţii, opera nu o manifesta fără s-o şi eschiveze: ea aşeza infinitul în afara ei însăşi – infinit maiestuos şi real pentru care devenea oglinda virtuală, circulară, împlinită într-o frumoasă formă închisă.

Scrisul, în zilele noastre, s-a apropiat infinit de sursa sa. Adică de acel zgomot neliniştitor care, în adîncul limbajului, anunţă, de cum ciulim puţin urechile, împotriva a ce anume ne adăpostim şi în acelaşi timp, cui ne adresăm. Asemeni animalului lui Kafka, limbajul ascultă acum, în adîncul vizuinii sale, acest zgomot inevitabil şi crescător. Şi pentru a se apăra de el, limbajul trebuie să-i urmeze mişcările, să devină duşmanul său fidel, să nu mai menţină între ei decît subţirimea contradictorie a unui perete transparent şi cu neputinţă de spart. Trebuie vorbit fără încetare, la fel de mult şi la fel de tare ca acest zgomot nesfîrşit şi asurzitor – mai mult şi mai tare pentru ca, amestecîndu-ne vocea cu el, să ajungem dacă nu să-l facem să tacă, dacă nu să-l dominăm, cel puţin să-i modulăm inutilitatea în acest murmur fără capăt pe care-l numim literatură. Din acest moment, nu mai este posibilă o operă al cărei sens ar fi acela de a se închide asupra ei însăşi pentru a lăsa să vorbească doar gloria sa.

Apariţia simultană, în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, a operei lui Sade şi a povestirilor de groază marchează, cu aproximaţie, această dată. Nu despre o înrudire în ale cruzimii şi nici despre descoperirea unei legături între literatură şi rău este vorba. Ci de ceva mai obscur şi mai paradoxal la prima vedere: aceste limbaje, neîncetat scoase din ele însele de nenumărabil, indicibil, de fior, stupoare, extaz, mutism, de violenţa pură şi de gestul fără cuvinte, şi care sînt calculate, cu cea mai mare economie şi cu cea mai mare precizie, pentru efect (ajungînd să devină cît mai transparente cu putinţă la această limită a limbajului către care ele se grăbesc, anulîndu-se în scriere doar pentru suveranitatea a ceea ce vor să spună, ceea ce se află în afara cuvintelor), sînt, foarte ciudat, nişte limbaje care se

reprezintă pe ele însele într-o ceremonie lentă, meticuloasă şi prelungită la infinit. Aceste limbaje simple, care numesc şi arată, sînt nişte limbaje, curios, duble.

Va mai fi, fără îndoială, nevoie de încă mult timp pentru a şti ce anume este limbajul lui Sade, aşa cum ne-a rămas el în faţa ochilor: nu mă gîndesc la ce-a putut să însemne pentru acest om încarcerat actul de a scrie la infinit nişte texte care nu puteau fi citite (asemeni, oarecum, personajului lui Borges care-şi menţinea dincolo de orice măsură clipa morţii prin limbajul unei repetiţii ce nu se adresa nimănui), ci la ce sînt acum aceste cuvinte şi la existenţa prin care ele se prelungesc pînă la noi. În acest limbaj, pretenţia de a spune totul nu este numai aceea de a încălca interdicţiile, ci de a merge pînă la capătul posibilului; dispunerea grijulie a tuturor configuraţiilor eventuale, desenarea, într-o reţea sistematic transformată, a tuturor ramificaţiilor, inserţiilor şi înglobărilor pe care le îngăduie cristalul uman pentru naşterea unor mari formaţiuni scînteietoare, mobile şi capabile de infinite prelungiri, lungul drum prin subteranele naturii pînă la dublul fulger al Spiritului (acela, derizoriu şi dramatic, care o trăzneşte pe Justine şi celălalt, invizibil, absolut lent, care, fără carnagiu, determină dispariţia Julietei într-un fel de eternitate asimptotică morţii) desemnează proiectul de a readuce orice limbaj posibil, orice limbaj ce va să vină, la suveranitatea actuală a acestui Discurs unic pe care nimeni, probabil, nu-l va putea auzi. Prin atîtea corpuri consumate în existenţa lor actuală, toate cuvintele eventuale, toate cuvintele ce se vor mai naşte sînt devorate de acest limbaj saturnian. Şi dacă fiece scenă, în ceea ce arată ea, este dublată de o demonstraţie care o repetă şi o face să funcţioneze în elementul universalului, e pentru că în acest limbaj secund se află consumat, şi într-un mod diferit, nu orice limbaj ce va să vină, ci orice limbaj efectiv rostit: tot ceea ce, înaintea lui Sade şi în jurul său, a putut fi gîndit, spus, practicat, dorit, onorat, călcat în picioare, condamnat cu privire la om, Dumnezeu, suflet, corp, sex, natură, preot, femeie este, aici, meticulos repetat (de unde acele enumerări infinite în ordine istorică sau etnografică, care nu susţin raţionamentul lui Sade, ci desenează spaţiul raţiunii sale) – repetat, combinat, disociat, răsturnat, apoi din nou răsturnat, dar nu în direcţia unei recompense dialectice, ci în aceea a unei exhaustiuni radicale. Minunata cosmologie negativă a lui Saint-Fond, pedeapsa care o reduce la tăcere, Clairwill azvîrlit în vulcan şi apoteoza fără cuvinte a Julietei marchează momentele acestei calcinări a tot ce este limbaj. Cartea imposibilă a lui Sade ţine

locul tuturor cărţilor – al tuturor acelor cărţi pe care le face imposibile de la începutul pînă la sfîrşitul vremurilor: şi sub evidenta pastişă a tuturor filosofiilor şi a tuturor povestirilor secolului al XVIII-lea, sub acest dublu gigantic care nu este lipsit de analogie cu *Don Quijote*, limbajul în întregul său este sterilizat într-o unică şi aceeaşi mişcare ale cărei două figuri indisociabile sînt repetiţia strictă şi inversantă a ceea ce a fost deja spus şi numirea nudă a ceea ce se găseşte la limita extremă a ceea ce poate fi spus.

Obiectul exact al "sadismului" nu este nici celălalt, nici corpul său şi nici suveranitatea sa: este tot ce a putut fi spus. Ceva mai departe şi încă retras, este cercul mut în care se desfăşoară limbajul: întregii acestei lumi de cititori captivi, Sade, captivul, le retrage posibilitatea de a citi. Astfel încît, la întrebarea: cui se adresa (şi cui continuă să se mai adreseze şi azi) opera lui Sade, nu există decît un răspuns: nimănui. Opera lui Sade se situează la o limită stranie, pe care totuşi nu încetează (sau poate tocmai pentru că vorbeşte) s-o transgreseze: ea îşi retrage ei înseşi – confiscîndu-l, însă, printr-un gest de apropriere repetitivă – spaţiul propriului său limbaj; şi îşi eschivează nu doar sensul (ceea ce nu încetează a face clipă de clipă), ci şi fiinţa: jocul indescifrabil, din ea, al echivocului nu este nimic altceva decît semnul, altfel grav, al acestei contestări ce o obligă să fie dublul întregului limbaj (pe care ea îl repetă arzîndu-l) şi al propriei sale absenţe (pe care ea nu încetează s-o manifeste). Ea ar putea şi, în sens strict, ar trebui să continue la nesfîrşit, într-un murmur lipsit de alt statut ontologic în afara aceluia al unei atari contestaţii.

În ciuda aparenţelor, naivitatea romanelor de groază nu merge în altă direcţie. Acestea erau destinate a fi citite şi chiar şi erau: din *Coelina sau Copilul misterului**, publicat în 1798, s-au vîndut pînă la Restauraţie un milion două sute de mii de exemplare. Ceea ce înseamnă că orice persoană care ştia să citească şi care deschisese măcar o carte în viaţa sa a citit *Coelina*. Aceasta era Cartea – text absolut, al cărui consum a acoperit cu exactitate întregul domeniu al cititorilor posibili. O carte fără marjă de surditate, dar şi fără viitor, din moment ce, printr-o singură mişcare şi aproape în imediat, a putut să atingă ceea ce constituia scopul său. Pentru ca un fenomen atît de nou (şi am impresia că el nu s-a mai reprodus niciodată) să fi fost posibil, a fost nevoie de anumite facilităţi istorice. A trebuit, mai cu

---

* F.-G. Ducray-Duminil, *Coelina ou l'Enfant du mystère*, Paris, Le Prieur, 1798, 3 vol. *(N. ed. fr.)*

seamă, ca această carte să posede o exactă eficacitate funcţională şi să coincidă, fără ecranări şi alterări, fără dedublare, cu propriul său proiect, care era pur şi simplu acela de a fi citită. Pentru romane de acest gen nu era, însă, vorba să fie citite la nivelul scriiturii şi în dimensiunile proprii ale limbajului lor; ele se voiau a fi citite pentru ceea ce povesteau, pentru acea emoţie, sau frică, sau groază, sau milă pe care cuvintele aveau misiunea să le transmită, dar pe care ele trebuia să le comunice prin pura şi simpla lor transparenţă. Limbajul trebuia să aibă subţirimea şi seriozitatea absolută a naraţiunii; el trebuia, devenind cît mai cenuşiu cu putinţă, să conducă un eveniment pînă la lectura sa docilă şi terorizată; să nu fie nimic altceva decît elementul neutru al pateticului. Ceea ce înseamnă că el nu se oferea niciodată în el însuşi; că nu exista, strecurată în densitatea discursului său, nici o oglindă care să poată deschide spaţiul nesfîrşit al propriei sale imagini. El se anula, mai curînd, între ceea ce spunea şi cel căruia îi spunea, luînd absolut în serios, şi în conformitate cu principiile unei economii stricte, rolul său de limbaj orizontal: rolul său de comunicare.

Însă romanele de groază sînt însoţite de o mişcare de ironie care le dublează şi le dedublează. Ironie care nu reprezintă o contralovitură istorică, un efect de saturaţie. Fenomen destul de rar în istoria limbajului literar, satira este contemporană strict cu obiectul căruia îi redă imaginea derizorie[1]. Ca şi cum împreună şi din acelaşi punct central, s-ar fi născut două limbaje complementare şi gemene: unul constînd pe de-a-ntregul în naivitatea sa, celălalt în parodie; unul neexistînd decît pentru privirea care-l citeşte, celălalt conducînd de la fascinaţia frustă a cititorului către şiretlicurile facile ale scriitorului. Dar, la drept vorbind, aceste două limbaje nu sînt doar contemporane; ele sînt interioare unul altuia, coabitează, se întretaie neîncetat, alcătuind o tramă verbală unică şi un fel de limbaj bifurcat, întors împotriva lui însuşi în interiorul lui însuşi, distrugîndu-se în propriul său corp, veninos în chiar greutatea sa.

Naiva subţirime a naraţiunii este, poate, solid legată de o aneantizare secretă, de o contestare lăuntrică ce reprezintă însăşi legea dezvoltării, proliferării şi inepuizabilei sale flore. Acest "prea mult"

---

[1] Un text precum acela al lui Bellin de la Liborlière (*La Nuit anglaise*, Paris, Lemarchand, 1800) îşi propune să fie pentru naraţiunile de groază ceea ce a fost *Don Quijote* pentru romanele cavalereşti; atîta doar că le este strict contemporan.

funcţionează, oarecum, ca excesul la Sade: însă acesta merge la actul nud al numirii şi la acoperirea întregului limbaj, în vreme ce celălalt se sprijină pe două figuri diferite. Una este aceea a pletorei ornamentale, în care nimic nu e arătat decît sub indicarea expresă, simultană şi contradictorie a tuturor atributelor sale în acelaşi timp: nu arma este cea care se arată sub cuvînt, străpungîndu-l, ci panoplia inofensivă şi completă (să numim această figură, după un episod deseori reluat, efectul "scheletului sîngeros": prezenţa morţii este manifestată prin albeaţa oaselor zdrăngănitoare şi, totodată, pe acest schelet neted, prin şiroirea întunecată şi imediat contradictorie a sîngelui). Cealaltă figură este aceea a "văluririi la infinit": fiecare episod trebuie să-i urmeze celui precedent conform legii simple, dar absolut necesare, a creşterii. Trebuie să ne apropiem tot mai mult de momentul în care limbajul îşi va arăta puterea sa absolută, provocînd, din toate bietele sale cuvinte, teroarea; însă acest moment este tocmai acela cînd limbajul nu va mai putea nimic, cînd respiraţia va fi tăiată, cînd el va trebui să tacă fără măcar a spune că tace. Trebuie ca la infinit limbajul să împingă înapoi această limită pe care o poartă cu el, şi care marchează în acelaşi timp împărăţia şi limita sa. De aici, în fiecare roman, o serie exponenţială şi fără sfîrşit de episoade; apoi, mai departe, o serie fără sfîrşit de romane... Limbajul terorii este sortit unei cheltuiri infinite, cînd el nu-şi propune să atingă altceva decît un efect. El se goneşte singur din orice repaus posibil.

Sade şi romanele de groază introduc în opera de limbaj un dezechilibru esenţial: o aruncă în necesitatea de a fi mereu în exces sau în lipsă. În exces, dat fiind că limbajul nu mai poate evita să se multiplice prin el însuşi – atins, parcă, de o maladie internă de proliferare; el nu vorbeşte decît ca supliment pornind de la un decalaj care face ca limbajul de care el se desparte şi pe care îl acoperă să apară el însuşi ca inutil, în plus, numai bun să fie tăiat; dar, prin acelaşi decalaj, el se uşurează de orice povară ontologică; este într-atît de excesiv şi atît de puţin dens, încît se vede sortit să se prelungească la infinit fără să dobîndească vreodată greutatea care să-l imobilizeze. Dar nu înseamnă, oare, asta şi că limbajul lipseşte sau, mai degrabă, că este atins de rana dublului? Că el contestă limbajul pentru a-l reproduce în spaţiul virtual (în transgresarea reală) al oglinzii, şi pentru a deschide în aceasta o nouă oglindă, şi încă una, şi tot aşa la nesfîrşit? Infinit actual al mirajului care constituie, în zădărnicia sa, densitatea operei – această absenţă în interiorul operei de unde aceasta, paradoxal, se înalţă.

*

Poate că ceea ce se cuvine să numim, cu deplină rigoare, "literatură" își are pragul de existență tocmai aici, la acest sfîrșit de secol al XVIII-lea, în momentul cînd își face apariția un limbaj care reia și consumă în fulgerul său toate celelalte limbaje, provocînd apariția unei figuri obscure însă dominatoare în care se joacă moartea, oglinda și dublul, vălurirea la infinit a cuvintelor.

În *Biblioteca Babel*, tot ce poate fi spus a fost deja spus: poți întîlni toate limbajele concepute și imaginate vreodată și chiar și limbajele care ar putea fi concepute și imaginate vreodată; totul a fost spus, chiar și ceea ce nu are sens, ceea ce face ca descoperirea celei mai mărunte coerențe formale să fie un hazard cu totul improbabil, de a cărui favoare atîtea existențe, încrîncenate totuși, nu se vor fi bucurat vreodată*. Cu toate acestea însă, deasupra tuturor acestor cuvinte, un limbaj riguros, suveran le acoperă pe toate, el fiind cel care le povestește și care, la drept vorbind, le face să se nască: limbaj care se sprijină el însuși pe moarte, deoarece tocmai în clipa cînd se prăbușește în fîntîna Hexagonului infinit, cel mai lucid (ultimul, prin urmare) dintre bibliotecari dezvăluie faptul că pînă și infinitul limbajului se multiplică la infinit, repetîndu-se fără sfîrșit în figurile dedublate ale Identicului.

Este o configurație exact inversă față de cea a Retoricii clasice. Aceasta nu enunța legile și formele unui limbaj; punea în legătură două rostiri. Una mută, indescifrabilă, prezentă în întregime la ea însăși și absolut; cealaltă, guralivă, nu mai avea nimic altceva de făcut decît s-o rostească pe cea dintîi conform unor forme, jocuri, încrucișări al căror spațiu măsura îndepărtarea față de textul prim și inaudibil; Retorica repeta la nesfîrșit, pentru niște creaturi finite și pentru niște oameni care urmau să moară, cuvîntul Infinitului care nicicînd n-ar înceta. Însă orice figură a retoricii trăda, în spațiul său propriu, o distanță făcînd semn către Cuvîntul prim, îi atribuia celui de-al doilea densitatea provizorie a revelației: acesta arăta. Astăzi, spațiul limbajului nu mai e definit de Retorică, ci de Bibliotecă: prin susținerea la infinit a limbajelor fragmentare, substituind lanțului

---

* J. L. Borges, *La Bibliothèque de Babel* (trad. fr. N. Ibarra), in *Fictions*, Paris, Gallimard, coll. "La Croix du Sud", 1951, pp. 94-107. (trad. rom. de Cristina Hăulică, Andrei Ionescu și Darie Novăceanu, in *Opere*, vol. I, ed. Univers, București, pp. 304-311).

dublu al retoricii linia simplă, continuă, monotonă a unui limbaj lăsat în voia lui însuşi, a unui limbaj sortit să fie infinit dat fiind că nu se mai poate sprijini pe cuvîntul infinitului. El găseşte, însă, în sine posibilitatea de a se dedubla, de a se repeta, de a duce la apariţia sistemului vertical al oglinzilor, al imaginilor de sine, al analogiilor. Un limbaj care nu repetă nici un cuvînt, nici o Promisiune, ci împinge la nesfîrşit moartea în urmă, deschizînd neîncetat un spaţiu în care este întotdeauna propriul său analogon.

Bibliotecile sînt locul vrăjit a două dificultăţi majore. Matematicienii şi tiranii, se ştie, le-au rezolvat (dar poate că nu de tot). Există o dilemă: fie toate aceste cărţi sînt deja în Cuvînt, şi atunci trebuie arse; fie îi sînt opuse, şi atunci tot trebuie arse. Retorica este mijlocul de a conjura, pentru o clipă, arderea bibliotecilor (ea o promite, însă, în curînd, adică la sfîrşitul timpurilor). Şi iată paradoxul: dacă facem o carte care să povestească toate celelalte cărţi, mai este ea o carte sau nu? Trebuie ea să se povestească pe sine, ca şi cum ar fi o carte printre altele? Şi dacă nu se povesteşte, ce poate ea să fie, ea, care proiecta să fie o carte, şi de ce se omite pe sine în povestirea ei, dacă trebuie să spună toate cărţile? Literatura începe atunci cînd acest paradox ia locul acestei dileme; atunci cînd cartea nu mai e spaţiul în care cuvîntul capătă figură (figuri de stil, figuri retorice, figuri de limbaj), ci locul în care cărţile au fost, toate, reluate şi arse, consumate: loc fără loc, dat fiind că adăposteşte toate cărţile trecutului în acest imposibil “volum” care tocmai şi-a aşezat murmurul în rînd cu atîtea altele – după toate celelalte, înaintea tuturor celorlalte.

LIMBAJUL SPAŢIULUI

Vreme de secole, scrisul s-a ordonat în funcţie de timp. Naraţiunea (reală sau fictivă) nu era singura formă a acestei apartenenţe şi nici cea mai apropiată de esenţial; este chiar probabil că ea i-a ascuns profunzimea şi legea, în mişcarea care părea a-l manifesta cel mai bine. Pînă acolo încît, eliberînd actul de a scrie de naraţiune, de ordinea lineară a acesteia, de marele joc sintactic al concordanţei timpurilor, s-a crezut că s-a reuşit scoaterea acestuia de sub vechea sa obedienţă temporală. În fapt însă, rigoarea timpului nu se exercita asupra scriiturii prin intermediul a ceea ce aceasta scria, ci în chiar consistenţa acesteia, în ceea ce constituia fiinţa sa singulară – acest element incorporal. Adresîndu-se sau nu trecutului, supunîndu-se ordinii cronologiilor sau preocupîndu-se s-o descompună, scriitura era prinsă într-o curbă fundamentală care era atît aceea a întoarcerii homerice, cît şi aceea a împlinirii profeţiilor iudaice. Alexandria, care este locul nostru de naştere, a prescris acest cerc întregului limbaj occidental: a scrie însemna a reveni, a te întoarce la origini, a surprinde momentul prim; însemna a te situa din nou în zori. De aici, funcţia mitică, pînă la noi, a literaturii; de aici, modul său de raportare la vechi; de aici, privilegiul acordat de ea analogiei, identicului, minunilor toate ale identităţii. De aici, mai cu seamă, o structură de repetiţie care îi desemna fiinţa.

Secolul XX e, poate, epoca în care astfel de relaţii de rudenie se rup. Reîntoarcerea nietzscheană a închis o dată pentru totdeauna curba memoriei platoniciene, în vreme ce Joyce a închis-o pe cea a naraţiunii homerice. Fapt care nu are darul de a ne reduce la spaţiu ca la singura posibilitate rămasă, ci ne dezvăluie că limbajul este (sau, poate, a devenit) ceva ce ţine de spaţiu. Nici faptul că el îl descrie şi îl parcurge nu este esenţial. Iar dacă spaţiul constituie, în limbajul de azi, cea mai obsedantă dintre metafore, nu este pentru că el oferă, acum, unicul recurs; în spaţiu, însă, se desfăşoară, din capul locului, limbajul, aici alunecă pe el însuşi, îşi determină opţiunile, îşi

desenează figurile şi translaţiile. În spaţiu se transportă el, aici se "metaforizează" fiinţa sa.

Îndepărtarea, distanţa, intermediarul, dispersia, fractura, diferenţa nu reprezintă temele literaturii de azi; ci elementul în care limbajul ne e, astăzi, dat şi vine pînă la noi: ceea ce face ca el să vorbească. Aceste dimensiuni, el nu le-a extras din lucruri pentru a le restitui acestora *analogon*-ul şi modelul lor verbal. Ele sînt comune lucrurilor şi lui însuşi: e punctul orb din care ne vin lucrurile şi cuvintele atunci cînd merg spre punctul lor de întîlnire. Această "curbă" paradoxală, atît de diferită de întoarcerea homerică şi de împlinirea Promisiunii, constituie, fără îndoială, pentru moment, de negînditul Literaturii. Adică ceea ce o face posibilă în textele în care noi putem, azi, s-o citim.

*

Veghea, de Roger Laporte[1], *se menţine în imediata apropiere* a acestei "regiuni" în acelaşi timp vagi şi redutabile. Aceasta e desemnată ca o probă: pericol şi punere la încercare, deschidere care instaurează rămînînd însă larg deschisă, apropiere şi îndepărtare. Însă nu limbajul e cel care-şi impune iminenţa, deturnîndu-se deopotrivă şi de îndată. Ci un subiect neutru, un "*el*" fără chip, graţie căruia întregul limbaj e posibil. A scrie nu e dat decît dacă *el* nu se retrage în absolutul distanţei; devine, însă, imposibil cînd *el* începe să ameninţe cu toată greutatea extremei sale proximităţi. În această distanţă plină de pericole nu poate să existe (nu într-o mai mare măsură decît în *Empedocle* de Hölderlin[*]) nici Mijloc, nici Lege şi nici Măsură. Căci nimic nu e dat în afara distanţei şi a veghii celui care pîndeşte deschizînd ochii asupra zilei care nu a venit încă. Într-un mod luminos, şi absolut rezervat, acest *el* spune măsura fără de măsură a distanţei în stare de veghe în care vorbeşte limbajul. Experienţa povestită de Laporte ca trecutul unei încercări, tocmai acesta e elementul în care e dat limbajul care o povesteşte; este pliul în care limbajul dublează distanţa goală de unde ne vine şi se separă de sine în apropierea acestei distanţe în care propriu, doar lui, este faptul de a veghea.

În acest sens, opera lui Laporte, în vecinătatea lui Blanchot,

---

[1] R. Laporte, *La Veille*, Paris, Gallimard, col. "Le Chemin", 1963.

[*] F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles*, 1798 (*La Mort d'Empédocle*, trad. fr. R. Rovini, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1967, pp. 467-538). (Trad. rom. Ştefan Aug. Doinaş, *Moartea lui Empedocle*)

gîndeşte negînditul Literaturii şi se apropie de fiinţa acesteia prin transparenţa unui limbaj care nu caută atît s-o atingă, cît s-o întîmpine.

*

Roman adamit, *Procesul verbal*[2] reprezintă şi el o veghe, dar în lumina deplină a sudului. Întins pe "diagonala cerului", Adam Pollo se află în punctul în care feţele timpului se repliază unele peste altele. Poate că, la începutul romanului, el este un evadat din închisoarea în care îl vedem închis la sfîrşit; poate că vine din spitalul în care îşi regăseşte, în ultimele pagini, refugiul de sidef, vopsea albă şi metal. Iar bătrîna cu respiraţia tăiată care urcă spre el, cu întreg pămîntul ca aureolă în jurul capului, este fără doar şi poate, în discursul nebuniei, fata care, la începutul romanului, se căţărase pînă la casa lui părăsită. Şi în această retragere a timpului ia naştere un spaţiu gol, o distanţă încă nenumită în care limbajul se precipită. În vîrful acestei distanţe care e *pantă*, Adam Pollo este asemeni lui Zarathustra: el coboară spre lume, spre mare, spre oraş. Iar atunci cînd urcă la loc spre peştera sa, nu vulturul şi şarpele, duşmani de nedespărţit, cerc solar, sînt cei ce-l aşteaptă; ci murdarul şobolan alb pe care el îl sfîrtecă cu lovituri de cuţit, azvîrlindu-l să putrezească pe un soare de spini. Adam Pollo este un profet într-un sens aparte; el nu prevesteşte Timpul; vorbeşte despre distanţa care-l desparte de lume (de lumea care "i-a ieşit din cap fiind atît de mult privită"), şi, prin torentul discursului său dement, lumea va urca pînă la el, asemeni unui peşte de mari dimensiuni înotînd împotriva curentului, îl va înghiţi şi-l va ţine închis pentru un timp nedeterminat şi imobil în camera cu zăbrele a unui azil. Închis în el însuşi, timpul se distribuie acum pe acest eşichier din gratii şi soare. Grilaj care este, poate, grila limbajului.

*

Întreaga operă a lui Claude Ollier este o investigare a spaţiului comun limbajului şi lucrurilor; aparent, un exerciţiu de ajustare la spaţiile complicate ale peisajelor şi oraşelor a unor fraze lungi, răbdătoare, desfăcute, reluate şi încheiate în chiar mişcările unei priviri sau ale unui mers. La drept vorbind, deja primul roman al lui Ollier, *Punerea în scenă*, dezvăluia existenţa, între limbaj şi spaţiu, a unui raport mai profund decît al unei descrieri sau al unui releveu: în

---

[2] J.-M.G. Le Clézio, *Le Procés-Verbal*, Paris, Gallimard, col. "Le Chemin", 1963.

cercul lăsat alb al unei regiuni necartografiate, narațiunea provocase apariția unui spațiu precis, populat, brăzdat de evenimente, în care cel care le descria (făcîndu-le, astfel, să se nască) se afla prins și parcă pierdut; căci naratorul avusese un "dublu" care, în același loc inexistent pînă la el, fusese ucis printr-o înlănțuire de fapte identice cu cele ce se țeseau în jurul lui: astfel încît acest spațiu niciodată încă descris nu era numit, relatat, măsurat de-a lungul și de-a latul decît cu prețul unei reduplicări ucigașe; spațiul ajungea la limbaj printr-o "bîlbîială" ce abolea timpul. Spațiul și limbajul se nășteau, ambele, în *Menținerea ordinii*[**], dintr-o oscilație între o privire care se privea pe ca însăși cum este supravegheată și o dublă privire încăpățînată și mută care o supraveghea și era surprinsă supraveghind-o printr-un joc constant de retroviziune.

Vară indiană[***] se supune unei structuri octogonale. Axa absciselor o reprezintă mașina care, cu vîrful capotei sale, taie în două întinderea unui peisaj, este apoi plimbarea pe jos sau cu mașina prin oraș; sînt tramvaiele și trenurile. Verticala ordonatelor este reprezentată de urcarea pe flancul piramidei, de ascensorul din zgîrie-nori, de belvederea care domină orașul. Iar în spațiul deschis de aceste perpendiculare se desfășoară toate mișcările compuse: privirea care se rotește, cea care plonjează peste întinderea orașului ca peste un plan; curba trenului aerian ce se avîntă deasupra golfului coborînd, apoi, către periferii. În plus, unele dintre aceste mișcări sînt prelungite, repercutate, decalate sau fixate de fotografii, vederi fixe, fragmente de film. Toate sînt, însă, dedublate de ochiul care le urmărește, le relatează sau, cu de la sine putere, le împlinește. Căci privirea aceasta nu este una neutră; pare că lasă lucrurile acolo unde sînt; în fapt, le "prelevează", le desprinde virtual de ele însele în propria lor densitate, pentru a le face să intre în compoziția unui film ce nu există încă și căruia nici măcar scenariul nu i-a fost încă ales. Tocmai aceste "vederi" neselectate dar aflate "la dispoziție" sînt cele care, între lucrurile cu care ele deja nu se mai identifică și filmul care încă nu există, formează, împreună cu limbajul, trama cărții.

În acest loc nou, ceea ce e perceput își abandonează consistența, se desprinde de sine, plutește într-un spațiu și conform unor combinații improbabile, ajunge la privirea care le desprinde și le leagă pătrunzînd, astfel, în ele, strecurîndu-se în această stranie distanță

[**] *Id.*, *Le Maintien de l'ordre*, Paris, Éd. de Minuit, 1961.
[***] *Id.*, *Été indien*, Paris, Éd. de Minuit, 1963.

impalpabilă care desparte şi uneşte locul de naştere şi ecranul final. Intrat în avionul care îl readuce spre realitatea filmului (producătorii şi autorii), ca şi cum ar fi intrat în acest spaţiu infim, naratorul dispare odată cu el – odată cu fragila distanţă instaurată de privirea sa: avionul se prăbuşeşte într-o mlaştină care se închide deasupra tuturor acestor lucruri văzute în cuprinsul acestui spaţiu "prelevat", nelăsînd deasupra perfectei suprafeţe acum liniştite decît nişte flori roşii "sub nici o privire", şi textul pe care îl citim noi – limbaj plutitor al unui spaţiu care a fost înghiţit împreună cu demiurgul său, dar care continuă să rămînă încă prezent, pentru totdeauna, în toate aceste cuvinte lipsite, acum, de o voce care să le rostească.

*

Aceasta este puterea limbajului: el, care este urzit din spaţiu, îl suscită, şi-l dă sieşi printr-o deschidere originară şi îl prelevă pentru a-l recuprinde în sine. Dar este din nou sortit spaţiului: unde ar putea el, aşadar, să plutească şi să se aşeze dacă nu în acest loc care e pagina, cu suprafaţa şi rîndurile ei, dacă nu în acest *volum* care e cartea? Michel Butor a formulat, în mai multe rînduri, legile şi paradoxurile acestui spaţiu atît de vizibil pe care limbajul îl acoperă, de obicei, fără a-l manifesta. *Descrierea lui San Marco*[3] nu caută să redea în limbaj modelul arhitectural a ceea ce poate să parcurgă privirea. Ci utilizează sistematic şi în propriul său beneficiu, toate spaţiile de limbaj care sînt conexe edificiului din piatră: spaţii anterioare pe care acesta le restituie (textele sacre ilustrate de fresce), spaţii imediate şi suprapuse, material, suprafeţelor pictate (inscripţiile şi legendele), spaţii ulterioare care analizează şi descriu elementele bisericii (comentariile din cărţi şi ghiduri turistice), spaţii învecinate şi corelative care se agaţă oarecum la întîmplare, ţintuite de cuvinte (reflecţii ale turiştilor care privesc), spaţii apropiate, dar de la care privirile sînt întoarse parcă pe cealaltă parte (frînturi de dialoguri). Toate aceste spaţii au propriul lor loc de înscriere: sulurile manuscriselor, suprafaţa zidurilor, cărţi, benzi de magnetofon care sînt tăiate cu foarfeca. Iar acest triplu joc (bazilica, spaţiile verbale, locul lor de scriere) îşi repartizează elementele conform unui sistem dublu: sensul vizitei (care este el însuşi rezultanta încîlcită dintre spaţiul bazilicii, plimbarea vizitatorului şi mişcarea privirii acestuia) şi acela care este

---

[3] M. Butor, *Description de San Marco*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1963.

prescris de marile pagini albe pe care Michel Butor şi-a tipărit textul, cu benzi de cuvinte decupate după singura lege a marginilor, altele dispuse în versete, altele în coloane. Iar această organizare trimite, poate, la acel alt spaţiu, încă, al fotografiei... Imensă arhitectură ascultînd de ordinele bazilicii, dar diferită de spaţiul din piatră şi picturi al acesteia – îndreptat către el, lipindu-se de el, străpungîndu-i zidurile, deschizînd întinderea cuvintelor îngropate în el, readucîndu-i un întreg murmur care îi scapă sau îl ocoleşte, făcînd să izvorască cu o rigoare metodică jocurile spaţiului verbal în încleştarea lui cu lucrurile.

"Descrierea" nu este aici reproducere, ci mai degrabă descifrare: întreprindere meticuloasă pentru descîlcirea grămezii de limbaje diferite care sînt lucrurile, pentru readucerea fiecăruia la locul său natural şi pentru a face din carte amplasamentul alb în care toate aceste limbaje, după de-scriere, îşi pot afla un spaţiu universal de înscriere. Tocmai în aceasta constă, fără îndoială, fiinţa cărţii, obiect şi loc al literaturii.

NEBUNIA, ABSENȚA OPEREI

Într-o bună zi, poate, nu se va mai ști ce anume a putut fi nebunia. Figura ei se va fi închis, la loc, asupra sieși, nemaiîngăduind descifrarea urmelor pe care le va fi lăsat. Vor fi aceste urme, pentru o privire necunoscătoare, altceva decît niște simple amprente negre? Vor face, cel mult, parte din niște configurații pe care noi, cei de azi, nu putem să le desenăm, dar care, în viitor, vor constitui grilele indispensabile pentru a deveni lizibili, noi și cultura noastră. Artaud va aparține solului limbajului nostru, și nu rupturii sale; nevrozele, formelor constitutive (și nu deviațiilor) societății noastre. Tot ceea ce noi, astăzi, resimțim după modelul limitei, al stranietății sau al insuportabilului își va fi regăsit seninătatea pozitivului. Iar ceea ce, pentru noi, desemnează, acum, acest Exterior riscă să ne desemneze, într-o bună zi, pe noi înșine.

Nu va mai persista decît enigma acestei Exteriorități. În ce consta, se va pune atunci întrebarea, acea stranie delimitare care a funcționat din adîncul Evului Mediu și pînă în secolul XX, și chiar mai departe? De ce a aruncat cultura occidentală la margini tocmai lucrul în care ar fi putut, la fel de bine, să se recunoască – și în care, de fapt, s-a și recunoscut indirect? De ce a formulat ea atît de clar, începînd din secolul al XIX-lea, dar și încă din epoca clasică, ideea că nebunia reprezintă adevărul despuiat al omului, și a plasat-o, totuși, într-un spațiu neutralizat și palid în care era ca și anulată? De ce a adunat cuvintele lui Nerval și Artaud și s-a regăsit în ele, dar nu și în ei?

Așa se va veșteji imaginea cea vie a rațiunii în flăcări. Jocul atît de familiar nouă de a ne oglindi, la polul opus al propriei noastre ființe, în nebunie și de a trage cu urechea la niște voci care, venite de foarte departe, ne spun în imediata noastră apropiere ceea ce sîntem, acest joc, cu regulile, tacticile, invențiile, șiretlicurile și ilegalitățile sale tolerate nu va mai fi, pe vecie, decît un ritual complicat ale cărei semnificații vor fi fost prefăcute în scrum. Ceva de felul marilor ceremonii de schimb și de rivalitate din societățile arhaice. Ceva

apropiat de atenţia ambiguă pe care raţiunea greacă o arăta oracolelor sale. Sau de instituirea geamănă, cu începere din secolul al XIV-lea creştin, a practicilor şi proceselor de vrăjitorie. În mîinile culturilor istoriografice nu vor mai rămîne decît măsurile codificate ale internării, tehnicile medicinei şi, de partea opusă, includerea bruscă, eruptivă, în limbajul nostru, a cuvîntului celor excluşi.

*

Care va fi suportul tehnic al acestei mutaţii? Posibilitatea, pentru medicină, de a domina maladia mentală asemeni oricărei alte afecţiuni organice? Controlul farmacologic precis al tuturor simptomelor psihice? Sau o definire suficient de riguroasă a devierilor de comportament pentru ca societatea să aibă răgazul de a prevedea pentru fiecare în parte modul de neutralizare cel mai potrivit? – Sau alte modificări încă, dintre care nici una nu va suprima cu adevărat maladia mentală, dar care vor avea, toate, ca sens ştergerea din cultura noastră a chipului nebuniei?

Ştiu prea bine că, avansînd această din urmă ipoteză, contest ceea ce se admite în mod curent: că progresele medicinei vor putea duce la dispariţia maladiei mentale, asemeni leprei şi tuberculozei; dar un lucru va rămîne, totuşi, şi anume raportul omului cu fantasmele sale, cu imposibilul său, cu durerea sa fără corp, cu carcasa lui de întuneric; că patologicul, odată scos din circuit, întunecata apartenenţă a omului la nebunie va constitui memoria fără vîrstă a unui rău dispărut în forma sa de boală, dar care se încăpăţînează să persiste ca nefericire. La drept vorbind, această idee presupune ca inalterabil ceea ce este, fără îndoială, cel mai precar, cu mult mai precar decît constanţele patologicului: raportul unui culturi cu ceea ce ea exclude, mai exact raportul culturii noastre cu acest adevăr al ei, îndepărtat şi invers, pe care ea îl descoperă şi acoperă în nebunie.

Ceea ce nu va întîrzia să moară, ceea ce moare deja în noi (şi a cărui moarte poartă, tocmai, limbajul nostru actual) este *homo dialecticus* – fiinţa plecării, a întoarcerii şi a timpului, animalul care îşi pierde adevărul şi-l regăseşte iluminat, străinul de sine care îşi redevine familiar. Acest om a fost subiectul suveran şi ancilarul obiect al tuturor discursurilor despre om care au fost rostite de atît de mult timp, şi mai cu seamă despre omul alienat. Din fericire, el moare, acum, sub vorbăria acestor discursuri.

Astfel încît nu se va mai şti cum a putut omul să ţină la distanţă această figură a lui însuşi, cum a reuşit el să treacă de cealaltă parte a limitei tocmai lucrul care ţinea de el şi în care el însuşi era ţinut. Nici

o gîndire nu va mai putea să gîndească această mişcare prin care, pînă foarte curînd încă, omul occidental îşi lua latitudinea. Raportul cu nebunia (şi nu o cunoaştere anume cu privire la maladia mentală sau o anumită atitudine faţă de omul alienat) va fi, pentru totdeauna, pierdut. Nu se va mai şti decît că noi, occidentalii, vechi de cinci secole, am fost, pe suprafaţa Pămîntului, acei oameni care, printre atîtea alte trăsături fundamentale, am avut-o şi pe aceasta, cea mai ciudată dintre toate: am păstrat cu maladia mentală un raport profund, patetic, dificil de formulat, poate, pentru noi înşine, dar impenetrabil faţă de oricare altul, şi în care am simţit cel mai de temut dintre pericolele noastre, ca şi adevărul nostru poate cel mai apropiat. Se va spune nu că am fost *la distanţă* de nebunie, ci *în distanţa* nebuniei. La fel, grecii nu erau departe de *hybris* pentru că o condamnau, ci mai degrabă în îndepărtarea acestei lipse de măsură, în miezul acestui departe în care îl întreţineau.

Pentru cei care nu vor mai fi asemeni nouă, va rămîne de gîndit această enigmă (aşa cum ne rămîne nouă înşine, oarecum, atunci cînd încercăm să înţelegem astăzi cum a putut Atena să se îndrăgostească şi să se elibereze de sminteala lui Alcibiade): cum au putut nişte oameni să-şi caute adevărul, rostirea esenţială şi semnele tocmai în riscul care îi făcea să tremure şi de la care nu se puteau împiedica să-şi întoarcă privirea imediat ce-l întrezăreau? Şi aceasta li se va părea încă şi mai straniu decît să cauţi adevărul omului în moarte; căci aceasta spune ceea ce vom fi. Nebunia, în schimb, este pericolul rar, o şansă ce cîntăreşte puţin din punctul de vedere al obsesiilor pe care le provoacă şi al întrebărilor ce i se pun. Cum se poate ca, într-o cultură, o eventualitate atît de infimă să deţină o asemenea putere de înspăimîntare revelatoare?

Pentru a găsi un răspuns la această întrebare, cei care ne vor privi peste umăr nu vor dispune, desigur, de prea multe elemente. Doar de cîteva semne carbonizate: teama, prelungită vreme de secole, de a vedea nivelul nebuniei crescînd şi acoperind lumea; ritualurile de excludere şi de includere a nebunului; ascultarea atentă, cu începere din secolul al XIX-lea, pentru a surprinde în nebunie ceva care să poate spune care e adevărul omului; egala nerăbdare cu care sînt respinse şi culese vorbele nebuniei, ezitarea în a le recunoaşte inanitatea sau hotărîrea.

Tot restul: mişcarea unică cu care venim la întîlnirea cu nebunia de care ne îndepărtăm, recunoaşterea înspăimîntată, voinţa de a-i fixa o limită şi de a o compensa cît mai repede prin fabricarea unui sens unitar, toate acestea vor fi reduse la tăcere, aşa cum mută e azi, pentru noi,

trilogia greacă *mania*, *hybris*, *alogia* sau postura devianței șamanice în cutare societate primitivă.

Ne aflăm în punctul, în acea repliere a timpului, în care un anumit control tehnic al maladiei acoperă mai mult decît desemnează mișcarea ce închide în sine experiența nebuniei. Dar tocmai acest pliu este cel care ne permite să desfășurăm ceea ce, vreme de secole, a rămas implicat: maladia mentală și nebunia – două configurații diferite, care s-au reunit și s-au confundat începînd cu secolul al XVII-lea, și care acum se separă sub ochii noștri sau, mai curînd, în limbajul nostru.

*

A spune că nebunia dispare astăzi înseamnă a spune că se desface acea implicare care o includea atît în cunoașterea psihiatrică, cît și într-o reflecție de tip antropologic. Nu înseamnă, însă, a spune că dispare și forma generală de transgresiune al cărei chip vizibil l-a constituit, vreme de secole, nebunia. Și nici că această transgresiune nu este pe cale, în chiar clipa cînd noi ne întrebăm ce este nebunia, să dea naștere unei experiențe noi.

Nu există pe lume nici o cultură în care să fie permis să faci totul. Și știm prea bine, nu de azi de ieri, că omul nu începe cu libertatea, ci cu limita și cu linia interzisului. Se cunosc sistemele de care ascultă actele interzise; pentru fiecare cultură, a fost distins regimul de prohibiții al incestului. Dar se cunoaște imperfect încă organizarea interdicțiilor legate de limbaj. Și aceasta pentru că cele două sisteme nu se suprapun, ca și cum unul n-ar decît versiunea verbală a celuilalt: ceea ce nu trebuie să apară la nivel verbal nu este în chip necesar ceea ce e proscris în ordinea gestului. Populația Zuni, de pildă, care interzice incestul, îl povestește pe acela dintre frate și soră; iar grecii povestesc istoria lui Œdip. Invers, Codul penal din 1808 a abolit vechile legi penale împotriva sodomiei; însă limbajului secolului al XIX-lea a fost mult mai intolerant cu homosexualitatea (cel puțin în forma ei masculină) decît au fost epocile anterioare. Și este foarte posibil ca niște concepte psihologice precum cel de compensație sau cel de expresie simbolică să nu poată cîtuși de puțin da seama de un asemenea fenomen.

Acest domeniu al interdicțiilor de limbaj va trebui, într-o bună zi, studiat în autonomia sa. Este, fără îndoială, încă mult prea devreme pentru a ști cu precizie cum ar trebui să-l analizăm. Vom putea să utilizăm actualele diviziuni ale limbajului? Și să recunoaștem, mai întîi, la limita dintre interdicție și imposibilitate, legile care privesc

codul lingvistic (ceea ce numim, atît de clar, *greşeli de limbă*); apoi, în interiorul codului şi printre cuvintele şi expresiile existente, pe cele atinse de o interdicţie de articulare (întreaga serie religioasă, sexuală, magică a *cuvintelor blasfematorii*); apoi enunţurile autorizate de cod, permise în actul de vorbire, dar cu semnificaţie intolerabilă, pentru cultura în chestiune, la un moment dat; aici, ocolul metaforic nu mai este posibil, dat fiind că sensul însuşi face obiectul *cenzurii*. Există, în sfîrşit, şi o patra formă de limbaj exclus: acesta constă în supunerea unei expresii, conformă în aparenţă codului recunoscut, unui alt cod, a cărui cheie e dată prin chiar expresia cu pricina; astfel încît aceasta e dedublată înăuntrul ei însăşi: ea spune ceea ce spune, dar adaugă şi un surplus mut care enunţă în tăcere atît ceea ce spune, cît şi codul în care o spune. Nu este vorba, în acest caz, de un limbaj cifrat, ci de un limbaj structural esoteric. El nu comunică, ascunzînd-o, o semnificaţie interzisă, ci se instalează din capul locului într-o repliere esenţială a rostirii. Repliere care o sapă din interior, şi aceasta, poate, pînă la infinit. Puţin mai contează, atunci, ce anume se spune într-un asemenea limbaj şi semnificaţiile pe care el le pune în circulaţie. Tocmai această eliberare obscură şi centrală a rostirii în miezul ei înseşi, tocmai fuga sa incontrolabilă spre un focar constant lipsit de lumină este cea pe care nici o cultură nu poate să o accepte în mod imediat. O astfel de rostire e transgresivă nu prin sensul sau prin materia sa verbală, ci prin *jocul* său.

Este foarte probabil că orice cultură, oricare ar fi ea, cunoaşte, practică şi tolerează (într-o anumită măsură), dar totodată reprimă şi exclude aceste patru forme de rostire interzisă.

În istoria occidentală, experienţa nebuniei s-a deplasat de-a lungul acestei scări. La drept vorbind, ea a ocupat multă vreme o zonă indecisă, dificil, pentru noi, de precizat, între interdicţia privind acţiunea şi interdicţia de limbaj: de unde exemplara importanţă a cuplului *furor-inanitas*, care a organizat, practic, pe registrul gestului şi al vorbirii, întreaga lume a nebuniei pînă la sfîrşitul Renaşterii. Epoca Închiderii (spitalele generale – Charenton, Saint-Lazare –, organizate în secolul al XVII-lea) marchează o migrare a nebuniei spre regiunea demenţei (*l'insensé*): nebunia nu mai păstrează cu actele interzise decît o înrudire morală (ea rămîne legată în mod esenţial de interdicţiile sexuale), însă este inclusă în universul interdicţiilor de limbaj; internarea clasică înglobează, alături de nebunie, libertinajul de gîndire şi exprimare, obstinaţia în impietate şi heterodoxie, blasfemia, vrăjitoria, alchimia – pe scurt, tot ceea ce caracterizează

lumea *vorbită* şi interzisă a neraţiunii (*déraison*); nebunia este limbajul exclus –, cel care, împotriva codului limbii, rosteşte cuvinte fără semnificaţie ("smintiţii", "imbecilii", "demenţii"), sau cel care rosteşte cuvinte sacralizate ("violenţii", "furioşii"), sau, în sfîrşit, cel care pune în circulaţie semnificaţii interzise ("libertinii", "încăpăţînaţii"). Pentru această reprimare a nebuniei ca vorbire interzisă, reforma lui Pinel reprezintă mult mai mult o culme vizibilă decît o modificare.

O astfel de modificare nu s-a produs cu adevărat decît odată cu Freud, atunci cînd experienţa nebuniei s-a deplasat spre cea din urmă formă de interdicţie de limbaj despre care vorbeam adineauri. Ea a încetat, atunci, să mai fie greşeală de limbaj, blasfemie proferată sau semnificaţie intolerabilă (din acest punct de vedere, psihanaliza fiind efectiv marea ridicare a interdicţiilor definită de Freud însuşi); ea a apărut ca o rostire ce se învăluie pe ea însăşi, spunînd dedesubtul a ceea ce spune altceva, pentru care ea constituie în acelaşi timp singurul cod posibil: limbaj esoteric, dacă vrem, dat fiind că îşi deţine propria limbă în interiorul unei rostiri care nu spune, pînă la urmă, nimic altceva decît tocmai această implicare.

Trebuie, prin urmare, să luăm opera lui Freud drept ceea ce e; ea nu descoperă că nebunia e prinsă într-o reţea de semnificaţii comune cu limbajul de zi cu zi, îngăduind, astfel, să se vorbească despre ea în platitudinea cotidiană a vocabularului psihologic. Ea decalează experienţa europeană a nebuniei pentru a o situa în acea regiune periculoasă, întotdeauna transgresivă (deci în continuare interzisă, dar într-un mod special), a limbajelor ce se implică pe ele însele, care enunţă, adică, în enunţul lor limba în care se enunţă. Freud nu a descoperit identitatea pierdută a unui sens; a circumscris figura eruptivă a unui semnificant care nu este *absolut deloc* asemeni celorlalţi. Ceea ce ar fi trebuit să fie de ajuns pentru a-i apăra opera de toate interpretările psihologizante cu care jumătatea noastră de secol a acoperit-o, în numele (derizoriu) al "ştiinţelor umaniste" şi al unităţii lor asexuate.

Şi, prin chiar acest fapt, nebunia a apărut nu ca viclenia unei semnificaţii ascunse, ci ca o prodigioasă *rezervă* de sens. Trebuie doar să înţelegem aşa cum se cuvine cuvîntul "rezervă": mai mult decît de o provizie, este vorba de o figură care reţine şi suspendă sensul, amenajează un gol în care nu se propune decît posibilitatea, încă nerealizată, ca un sens să-şi facă aici apariţia, un sens sau altul, sau un al treilea, şi tot aşa, poate, la infinit. Nebunia deschide o rezervă

lacunară care desemnează şi face vizibil golul în care limba şi vorbirea se presupun reciproc, se formează pornind una de la alta şi nu enunţă nimic altceva decît acest raport al lor încă mut. De la Freud încoace, nebunia occidentală a devenit un non-limbaj, şi aceasta pentru că a devenit un limbaj dublu (limbă ce nu există decît în această vorbire, vorbire care nu spune decît propria sa limbă) –, adică o matrice a limbajului care, în înţeles strict, nu spune nimic. Pliu al vorbitului care este o absenţă a operei.

Va trebui, într-o bună zi, să-i mulţumim aşa cum se cuvine lui Freud pentru faptul că nu a făcut *să vorbească* o nebunie care, de secole, chiar constituia un limbaj (limbaj exclus, inanitate guralivă, vorbire curgînd la nesfîrşit în afara tăcerii calculate a raţiunii); dimpotrivă, el redus la tăcere Logosul dement; l-a stors; i-a readus cuvintele la sursă – pînă în acea zonă albă a autoimplicării în care nu se spune nimic.

*

Ceea ce se petrece actualmente se află încă într-o lumină incertă pentru noi; putem vedea, cu toate acestea, cum se desenează, în limbajul nostru, o mişcare ciudată. Literatura (şi asta, desigur, de la Mallarmé încoace) este pe cale să devină şi ea, puţin cîte puţin, un limbaj a cărui vorbire enunţă, în acelaşi timp cu ceea ce spune şi în aceeaşi mişcare, limba care s-o facă descifrabilă ca vorbire. Înainte de Mallarmé, a scrie consta în a-ţi stabili vorbirea înăuntrul unei limbi date, astfel încît opera de limbaj era de aceeaşi natură cu oricare alt limbaj, cu excepţia semnelor (maiestuoase, nu încape îndoială) Retoricii, Subiectului sau Imaginilor. La sfîrşitul secolului al XIX-lea (în epoca descoperirii psihanalizei, sau aproape), ea a devenit o vorbire care înscria în ea însăşi propriul său principiu de descifrare; sau, în tot cazul, ea presupunea, sub fiecare dintre frazele şi cuvintele sale, puterea de a modifica în chip suveran valorile şi semnificaţiile limbii căreia, cu toate acestea (şi de fapt), ea aparţinea; ea suspenda domnia limbii printr-un gest actual de scriere.

De aici, necesitatea acestor limbaje secunde (ceea ce numim, pe scurt, critică): acestea nu mai funcţionează acum ca nişte adaosuri exterioare literaturii (judecăţi, medieri, relaţii care erau considerate util a fi stabilite între o operă trimisă la enigma psihologică a facerii sale şi actul consumator al lecturii); ele participă, de acum înainte, în miezul literaturii, la golul pe care aceasta îl instaurează în propriul ei limbaj; constituie mişcarea necesară, dar necesarmente neîmplinită prin care vorbirea este readusă la limba sa şi prin care limba este

întemeiată pe vorbire.

De aici, totodată, şi strania vecinătate dintre nebunie şi literatură, vecinătate căreia nu trebuie să-i atribuim sensul unei înrudiri psihologice scoase, în sfîrşit, la lumina zilei. Descoperită ca un limbaj tăcînd în suprapunerea cu el însuşi, nebunia nu manifestă şi nici nu povesteşte naşterea unei opere (sau a ceva care, cu geniu şi şansă, ar fi putut să devină o operă); ea desemnează forma vidă de unde vine această operă, adică locul de unde aceasta nu încetează să fie absentă, unde n-o vom găsi niciodată pentru că nu s-a aflat acolo vreodată. Aici, în această regiune pală, în acest ascunziş esenţial, se dezvăluie incompatibilitatea gemelară dintre operă şi nebunie; este punctul orb al posibilităţii fiecăreia dintre ele şi al excluziunii lor reciproce.

Însă de la Raymond Roussel şi de la Artaud încoace, acesta este şi locul de unde limbajul se apropie de literatură. Dar nu se apropie de ea ca de ceva pe care ar avea misiunea să-l enunţe. A venit timpul să ne dăm seama că limbajul literaturii nu se defineşte prin ceea ce spune şi nici prin structurile care-l fac să fie semnificant, ci că el are o fiinţă şi că asupra acestei fiinţe se cuvine să-l interogăm. Care este, actualmente, această fiinţă? Ceva care are, fără îndoială, de-a face cu auto-implicarea, cu dublul şi cu golul care se sapă în el. Din acest punct de vedere, fiinţa literaturii, aşa cum se produce ea începînd cu Mallarmé şi cum vine pînă la noi, se apropie de regiunea în care are loc, de la Freud încoace, experienţa nebuniei.

În ochii nu ştiu cărei culturi viitoare – şi care este deja, poate, foarte apropiată –, noi vom fi cei care ne-am apropiat cel mai mult de aceste două propoziţii niciodată cu adevărat rostite, de aceste două propoziţii la fel de contradictorii şi de imposibile ca şi celebrul "eu mint", şi care desemnează, amîndouă, aceeaşi autoreferinţă vidă: "scriu" şi "delirez". Vom figura, astfel, alături de alte mii de culturi care l-au apropiat pe "sînt nebun" de un "sînt un animal", sau de "sînt zeu", "sînt un semn", "sînt un adevăr", aşa cum a fost cazul pentru întregul secol al XIX-lea, pînă la Freud. Şi dacă această cultură va avea gustul istoriei, ea îşi va aminti într-adevăr că Nietzsche, ajuns nebun, a proclamat (era în 1887) că el era adevărul (de ce sînt eu atît de înţelept, de ce ştiu atît de multe lucruri, de ce scriu cărţi atît de bune, de ce sînt o fatalitate); şi că, mai puţin de cincizeci de mai tîrziu, Roussel, în ajunul sinuciderii, a scris, în *Cum am scris unele dintre cărţile mele*[*], relatarea, sistematic îngemănată, a nebuniei sale şi a

---

[*] R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Jean-Jacques

procedeelor sale de scriere. Şi nu va exista, fără doar şi poate, nici cea mai mică îndoială asupra faptului că am putut să recunoaştem o atît de stranie înrudire între ceea ce, vreme îndelungată, a fost temut ca un ţipăt şi ceea ce, vreme îndelungată, a fost auzit ca un cînt.

*

Dar poate că tocmai această mutaţie nu va părea că merită vreo mirare. Noi, astăzi, sîntem cei care ne mirăm văzînd cum comunică două limbaje (al nebuniei şi al literaturii) a căror incompatibilitate a fost edificată de propria noastră istorie. Din secolul al XVII-lea, nebunia şi maladia mentală au ocupat acelaşi spaţiu în cîmpul limbajelor excluse (în mare, acela al smintelii). Intrînd într-un alt domeniu al limbajului exclus (în acela conturat, sacralizat, temut, ridicat pe verticală deasupra lui însuşi, raportîndu-se la sine într-un Pliu inutil şi transgresiv pe care-l numim literatură), nebunia rupe relaţia sa de rudenie, veche sau recentă în funcţie de scara pe care o alegem, cu maladia mentală.

Aceasta, nu mai încape îndoială, va intra într-un spaţiu tehnic din ce în ce mai bine controlat: în spitale, farmacologia a transformat deja saloanele pentru agitaţi în mari acvarii călduţe. Însă mai presus de aceste transformări şi din motive care le par străine (cel puţin pentru privirea noastră actuală), un *deznodămînt* este pe cale să se producă: nebunia şi maladia mentală îşi rup apartenenţa la aceeaşi unitate antropologică. Această unitate dispare ea însăşi, o dată cu omul ca postulat pasager. Nebunia, halou liric al maladiei, nu încetează a se stinge. Şi departe de patologic, pe latura limbajului, acolo unde acesta se repliază asupra lui însuşi fără a spune încă nimic, o experienţă în care este vorba despre gîndirea noastră este pe cale să-şi facă apariţia; iminenţa ei, deja vizibilă dar absolut vidă, nu poate fi încă numită.

Pauvert, 1963.

GÎNDIREA EXTERIORULUI

Eu mint, eu vorbesc

Adevărul grecilor a tremurat, cîndva, în această simplă afirmaţie: "Eu mint". "Eu vorbesc" pune la încercare întreaga ficţiune modernă.

Aceste două afirmaţii nu au, la drept vorbind, aceeaşi putere. Ştim foarte bine că argumentul lui Epimenide poate fi stăpînit dacă distingem, în interiorul unui discurs artificial pliat asupra lui însuşi, două propoziţii diferite, dintre care una este obiectul celeilalte. Degeaba eschivează configuraţia esenţială a paradoxului (cu atît mai mult dacă acesta e expus în forma simplă a lui "Eu mint") această dualitate esenţială, ea nu poate s-o suprime. Orice propoziţie trebuie să fie de un "tip" superior celei care îi serveşte drept obiect. Că există recurenţă între propoziţia-obiect şi cea care o desemnează, că sinceritatea cretanului, în momentul în care vorbeşte, e compromisă de însuşi conţinutul afirmaţiei sale, că el ar putea foarte bine să mintă atunci cînd vorbeşte de minciună, toate acestea constituie mai puţin un obstacol logic de nesurmontat, cît urmarea unui fapt pur şi simplu: subiectul vorbitor este acelaşi cu cel despre care se vorbeşte.

În clipa cînd spun, pe faţă, că "eu vorbesc", nu sînt ameninţat de nici unul dintre aceste pericole; iar cele două propoziţii ce se ascund în acest unic enunţ ("eu vorbesc" şi "eu spun că vorbesc") nu se compromit cîtuşi de puţin una pe cealaltă. Iată-mă, prin urmare, la adăpost în fortăreaţa inexpugnabilă în care afirmaţia se afirmă, ajustîndu-se exact la ea însăşi, nedînd nicăieri pe dinafară, reuşind să conjure orice pericol de eroare dat fiind că eu nu spun nimic altceva decît faptul că vorbesc. Propoziţia-obiect şi cea care o enunţă comunică fără obstacole sau reticenţe, nu numai pe latura vorbirii despre care e vorba, ci şi pe aceea a subiectului care articulează această vorbire. Este, prin urmare, adevărat, invincibil de adevărat că vorbesc atunci cînd spun că vorbesc.

S-ar putea însă ca lucrurile să nu fie atît de simple. Dacă poziţia

formală a lui "eu vorbesc" nu ridică probleme speciale, sensul ei, în ciuda aparentei sale clarităţi, deschide un domeniu de întrebări poate nelimitat. "Eu vorbesc" se referă, într-adevăr, la un discurs care, oferindu-i un obiect, i-ar servi de suport. Numai că acest discurs lipseşte; "eu vorbesc" nu-şi instaurează suveranitatea decît în absenţa oricărui alt limbaj; discursul despre care vorbesc nu preexistă nudităţii enunţate în clipa cînd spun "eu vorbesc" şi dispare în chiar momentul cînd tac. Orice posibilitate de limbaj e suprimată, aici, de tranzitivitatea în care se realizează. Pustiul o înconjoară. În ce extremă fineţe, în ce vîrf singular şi minuscul ar putea să se strîngă un limbaj care ar vrea să se surprindă pe sine în forma despuiată a lui "eu vorbesc"? Dacă nu cumva vidul în care se manifestă micimea fără de conţinut a lui "vorbesc" este o deschidere absolută prin care limbajul poate, tocmai, să se răspîndească la infinit, în vreme ce subiectul – "eu"-l care vorbeşte – se rupe în bucăţi, se împrăştie şi se risipeşte pînă la dispariţie în acest spaţiu gol. Dacă, într-adevăr, limbajul nu-şi are locul decît în suveranitatea solitară a lui "eu vorbesc", nimic nu poate, de drept, să-l limiteze – nici cel căruia i adresează, nici adevărul a ceea ce spune şi nici valorile sau sistemele reprezentative pe care le utilizează; pe scurt, el nu mai este discurs şi comunicare a unui sens, ci etalare a limbajului în fiinţa sa brută, pură exterioritate desfăşurată; iar subiectul care vorbeşte nu mai este atît responsabilul de discurs (cel care-l ţine, care afirmă şi judecă prin el, care se reprezintă uneori, în el, sub o formă gramaticală anume pregătită), cît inexistenţa în vidul căreia se petrece scurgerea neîncetată a limbajului.

Ne-am obişnuit să credem că literatura modernă se caracterizează printr-o redublare care i-ar permite să se desemneze pe ea însăşi; în această autoreferinţă, ea îşi va fi găsit mijlocul prin care în acelaşi timp să se interiorizeze pînă la extrem (să nu mai fie decît propria ei enunţare) şi să se manifeste în semnul pîlpîitor al îndepărtatei sale existenţe. De fapt însă, evenimentul care a dus la naşterea a ceea ce, în sens strict, înţelegem prin "literatură" nu este de ordinul interiorizării decît pentru o privire de suprafaţă; este vorba, mai curînd, de o trecere la "exterior": limbajul scapă modului de a fi al discursului – adică dinastiei reprezentării –, iar rostirea literară se dezvoltă pornind de la ea însăşi formînd o reţea în care fiecare punct, distinct de celelalte, aflat la distanţă chiar şi de cele mai apropiate, se situează, faţă de toate, într-un spaţiu care deopotrivă le include şi le separă. Literatura nu este limbajul apropiindu-se de sine pînă în punctul arzătoarei sale manifestări, ci limbajul îndepărtîndu-se cît mai

mult de el însuşi; şi dacă, în această "ieşire din sine", el îşi dezvăluie fiinţa sa proprie, această claritate bruscă dezvăluie mai degrabă o distanţare decît o repliere, o dispersie mai curînd decît o revenire a semnelor asupra lor înşile. "Subiectul" literaturii (ceea ce vorbeşte în ea şi despre ceea ce ea vorbeşte) nu va fi fiind atît limbajul în pozitivitatea sa, cît vidul în care el îşi află spaţiul propriu atunci cînd se enunţă în nuditatea lui "eu vorbesc".

Acest spaţiu neutru caracterizează, în zilele noastre, ficţiunea occidentală (şi de aceea ea nu mai este nici o mitologie şi nici o retorică). Însă ceea ce face atît de necesar să gîndim această ficţiune – cînd odinioară era vorba de a gîndi adevărul – este faptul că "eu vorbesc" funcţionează parcă în răspărul lui "eu gîndesc". Acesta conducea, într-adevăr, la obţinerea certitudinii indubitabile cu privire la Eu şi la existenţa acestuia; "eu vorbesc", dimpotrivă, împinge înapoi, împrăştie, şterge această existenţă, nelăsînd să apară decît amplasamentul său gol. Gîndirea gîndirii, o întreagă tradiţie mai cuprinzătoare, încă, decît filosofia ne-a învăţat că ducea spre interioritatea cea mai profundă. Vorbirea vorbirii ne conduce, prin literatură, dar poate că şi pe alte căi, spre acel exterior în care subiectul care vorbeşte dispare. Acesta este, fără doar şi poate, motivul pentru care reflecţia occidentală a ezitat atît de multă vreme să gîndească fiinţa limbajului: de parcă ar fi presimţit pericolul la care experienţa nudă a limbajului ar fi putut să expună evidenţa lui "Eu sînt".

Experienţa exteriorului

Străpungerea în direcţia unui limbaj din care subiectul este eliminat, scoaterea la lumină a unei incompatibilităţi poate fără recurs între apariţia limbajului în fiinţa sa şi conştiinţa de sine în propria identitate constituie, astăzi, o experienţă care se anunţă în puncte foarte diferite ale culturii: în simplul gest de a scrie ca şi în încercările de formalizare a limbajului, în studierea miturilor ca şi în psihanaliză, totodată, de asemenea, în căutarea Logosului care să constituie un fel de loc de naştere al întregii raţiuni occidentale*. Iată-ne, prin urmare, trezindu-ne în faţa unui abis care ne-a rămas, vreme îndelungată, invizibil: fiinţa limbajului nu apare pentru ea însăşi decît în dispariţia

---

* Noul Roman şi Noul Nou Roman (dar nu numai), structuralismul lingvistic, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Heidegger... (N.T.)

subiectului. Cum să obţinem un acces la acest straniu raport? Poate printr-o formă de gîndire căreia cultura occidentală i-a schiţat, la marginile sale, posibilitatea încă incertă. Această gîndire, care se menţine în afara oricărei subiectivităţi pentru a face să-i apară ca din exterior limitele, pentru a-i enunţa sfîrşitul, a-i face să pîlpîie dispariţia şi a nu-i păstra decît invincibila absenţă, şi care în acelaşi timp nu trece mai departe de pragul oricărei pozitivităţi, nu atît pentru a-i surprinde temeiul şi justificarea, ci pentru a regăsi spaţiul în care ea se desfăşoară, golul care-i serveşte drept loc, distanţa în care ea se constituie şi în care se eschivează, deîndată ce privim înspre ele, certitudinile sale imediate, această gîndire, în raport cu interioritatea reflecţiei noastre filosofice şi cu pozitivitatea cunoaşterii noastre, constituie ceea ce am putea să numim "gîndirea exteriorului".

Va trebui, într-o bună zi, să încercăm să definim formele şi categoriile fundamentale ale acestei "gîndiri a exteriorului". Va mai trebui, de asemenea, să ne străduim să regăsim drumul parcurs de ea, să căutăm de unde ne vine şi încotro se îndreaptă. Putem să presupunem că ea s-a născut din acea gîndire mistică ce, de la textele lui Dionisie Pseudoareopagitul încoace, n-a încetat să dea tîrcoale creştinismului; poate că, vreme de un mileniu sau aproape, ea s-a păstrat sub formele unei teologii negative. Nimic, însă, nu e mai puţin sigur: căci, dacă într-o astfel de experienţă este într-adevăr vorba de a "ieşi din sine", e numai pentru a te regăsi pînă la urmă, pentru a te îngloba şi a te reculege în interioritatea orbitoare a unei gîndiri care este, cu deplină justificare, Fiinţă şi Cuvînt. Discurs deci, chiar dacă, mai presus de orice limbaj, ea este tăcere şi, mai presus de orice fiinţă, neant.

Mai puţin aventuros este să presupunem că cea dintîi ruptură prin care gîndirea exteriorului s-a arătat pentru noi a fost, într-un mod paradoxal, în monologul neîncetat al lui Sade. În epoca lui Kant şi Hegel, în momentul în care niciodată interiorizarea legii istoriei şi a lumii n-a fost, cu siguranţă, mai imperios cerută de conştiinţă occidentală, Sade nu lasă să vorbească, ca lege fără lege a lumii, decît goliciunea dorinţei. Este şi epoca în care în poezia lui Hölderlin se manifesta absenţa scînteietoare a zeilor şi se enunţa, asemeni unei legi noi, obligaţia de a aştepta, la infinit desigur, ajutorul enigmatic venit de la "absenţa lui Dumnezeu". Am putea oare să afirmăm, fără a comite un abuz, că în acelaşi moment, unul prin denudarea dorinţei în murmurul infinit al discursului, celălalt prin descoperirea îndepărtării zeilor în falia unui limbaj pe care de a se pierde, Sade şi Hölderlin au

depus în gîndirea noastră, pentru secolul următor, întrucîtva cifrată însă, experienţa exteriorului? Experienţă care trebuia să rămînă, atunci, nu atît îngropată, dat fiind că nu pătrunsese în masa culturii noastre, ci flotantă, străină, exterioară interiorităţii noastre, cît timp a durat formularea, în modul cel mai imperios cu putinţă, a exigenţei de a interioriza lumea, de a şterge alienările, de a surmonta momentul falacios al lui *Entaüsserung*, de a umaniza natura, de a naturaliza omul şi de a recupera pe pămînt comorile care fuseseră cheltuite în ceruri.

Însă tocmai această experienţă reapare în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în chiar miezul limbajului, devenit scînteierea însăşi a exteriorului, chiar dacă cultura noastră mai încearcă şi azi să se oglindească în el de parcă ar conţine secretul interiorităţii sale: la Nietzsche, atunci cînd el descoperă că întreaga metafizică a Occidentului este legată nu doar de gramatica sa (ceea ce se bănuia, în mare, încă de la Schlegel), ci şi de cei care, ţinînd discursul, deţin şi dreptul de a vorbi; la Mallarmé, atunci cînd limbajul apare drept concedierea a ceea ce el numeşte, dar şi mai mult – de la *Igitur*[*] şi pînă la teatralitatea autonomă şi aleatorie a *Cărţii*[**] – ca mişcarea prin care dispare cel care vorbeşte; la Artaud, atunci cînd întregul limbaj discursiv este chemat să se dizolve în violenţa corpului şi a ţipătului, iar gîndirea, părăsind interioritatea guralivă a conştiinţei, să devină energie materială, suferinţă a cărnii, persecutare şi sfîşiere a subiectului însuşi; la Bataille, atunci cînd gîndirea, în loc să fie discurs al contradicţiei sau al inconştientului, devine discurs al limitei, al subiectivităţii rupte, al transgresiunii; la Klossowski, prin experienţa dublului, a exteriorităţii simulacrelor, a multiplicării teatrale şi demente a Eului.

Pentru această gîndire, Blanchot nu este, poate, doar unul dintre martori. Cînd se retrage în manifestarea operei sale, cînd este nu atît ascuns de textele sale, ci absent din existenţa lor şi absent prin forţa miraculoasă a existenţei lor, el este mai curînd, pentru noi, însăşi această gîndire – prezenţa reală, absolut îndepărtată, scînteietoare, invizibilă, soarta necesară, legea inevitabilă, vigoarea calmă, infinită, măsura tocmai a acestei gîndiri înseşi.

---

[*] S. Mallarmé, *Igitur, ou La Folie d'Elbehnon*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1925.
[**] *Le "Livre" de Mallarmé. Premières recherches sur les documents inédits*, Jacques Scherer éd., Paris, Gallimard, 1957.

Extrem de greu să dai acestei gîndiri un limbaj care să-i fie fidel. Orice discurs pur reflexiv riscă, într-adevăr, să readucă experienţa exteriorului la dimensiunea interiorităţii; inevitabil, reflecţia tinde s-o repatrieze pe latura conştiinţei şi s-o dezvolte într-o descriere a trăitului în care "exteriorul" ar fi schiţat ca experienţă a corpului, a spaţiului, a limitelor vrerii, a prezenţei de neşters a celuilalt (*autrui*). Limbajul ficţiunii este la fel de periculos: în corporalitatea imaginilor, uneori chiar şi în transparenţa figurilor cele mai neutre sau mai grăbite, el riscă să depună semnificaţii gata făcute, care, sub speciile unui afară imaginat, ţes din nou vechea tramă a interiorităţii.

De aici, nevoia de a converti limbajul reflexiv. Acesta nu mai trebuie să fie orientat spre o confirmare interioară – către un soi de certitudine centrală de unde n-ar mai putea fi dat afară –, ci mai degrabă spre o extremitate unde trebuie întotdeauna să se conteste: ajuns la marginea lui însuşi, el nu mai vede apărînd pozitivitatea care îl contrazice, ci vidul în care urmează să piară; şi tocmai spre acest vid trebuie el să meargă, acceptînd să dispară în rumoare, în imediata negare a ceea ce spune, într-o tăcere care nu este intimitatea unui secret, ci purul afară în care cuvintele se rostogolesc la nesfîrşit. Iată de ce limbajul lui Blanchot nu se slujeşte dialectic de negaţie. A nega dialectic înseamnă a introduce ceea ce negi în interioritatea neliniştită a spiritului. A-ţi nega propriul discurs, aşa cum face Blanchot, înseamnă a-l face să iasă neîncetat în afara lui însuşi, a-l deposeda clipă de clipă nu numai de ceea ce el tocmai a spus, ci de însăşi puterea de a enunţa; înseamnă a-l lăsa acolo unde e, mult înapoia lui însuşi, pentru a fi liber pentru un început – care este o pură origine, deoarece nu-l are decît pe el şi vidul ca principiu, dar care este şi un reînceput, deoarece limbajul trecut este cel care, săpîndu-se pe sine, a eliberat acest vid. Nu reflecţie, ci uitare; nu contradicţie, ci contestare ce şterge; nu reconciliere, ci repetare nesfîrşită; nu spiritul pornit la cucerirea laborioasă a unităţii sale, ci eroziunea nesfîrşită a exteriorului; nu adevăr iluminîndu-se în sfîrşit, ci şiroirea şi disperarea unui limbaj care întotdeauna a început deja. "Nu o vorbire, ci de-abia un murmur, un frison, mai puţin decît tăcerea, mai puţin decît abisul vidului; plenitudinea vidului, ceva ce nu poate fi făcut să tacă, care ocupă întregul spaţiu, neîntreruptul, neîncetatul, un frison şi deja un murmur, nu un murmur ci o vorbire, şi nu o vorbire oarecare, ci una

distinctă, justă, la îndemîna mea"[1].

O conversie simetrică se cere şi limbajului ficţiunii. Aceasta nu mai trebuie să fie puterea care produce şi face să strălucească, neobosită, imagini, ci forţa care, din contră, le dizolvă, le uşurează de toate poverile inutile, le locuieşte cu o transparenţă interioară care încetul cu încetul le iluminează pînă le face să explodeze şi să se împrăştie în uşurinţa inimaginabilului. Mai mult decît nişte imagini, ficţiunile lui Blanchot vor fi transformarea, deplasarea, intermediarul neutru, interstiţiul imaginilor. Ele sînt precise, nu conţin decît figuri desenate în cenuşiul cotidianului şi al anonimului; iar atunci cînd fac loc minunării, aceasta nu se întîmplă niciodată în ele însele, ci în golul care le înconjoară, în spaţiul în care ele sînt aşezate fără soclu sau rădăcină. Fictivul nu e niciodată în lucruri sau în oameni, ci în imposibila asemănare a ceea ce se află între ele: întîlniri, proximitate a departelui maxim, disimulare absolută acolo unde ne aflăm. Ficţiunea nu constă, aşadar, în a face văzut invizibilul, ci în a ne face să vedem cît de invizibilă este invizibilitatea vizibilului. De aici, profunda sa înrudire cu spaţiul care, înţeles astfel, este pentru ficţiune ceea ce negativul este pentru reflecţie (în vreme ce negaţia dialectică este legată de fabula timpului). Acesta este, fără îndoială, rolul pe care îl joacă, în aproape toate povestirile lui Blanchot, casele, culoarele, uşile şi camerele: locuri fără de loc, praguri care atrag, spaţii închise, interzise dar, cu toate acestea, deschise în calea tuturor vînturilor, culoare pe care bat uşi ce deschid camere pentru întîlniri insuportabile, care le separă prin abisuri peste care glasurile nu răzbesc, strigătele însele asurzesc; coridoare ce sfîrşesc în alte coridoare în care, noaptea, răsună, mai presus de somn, vocea sugrumată a celor ce vorbesc, tusea bolnavilor, horcăitul muribunzilor, răsuflarea suspendată a celui care nu încetează a înceta să trăiască; cameră mai lungă decît largă, îngustă precum un tunel, în care distanţa şi apropierea – apropierea uitării, distanţa aşteptării – se apropie una de cealaltă şi se îndepărtează la nesfîrşit.

Astfel, răbdarea reflexivă, întoarsă neîncetat în afara ei însăşi, şi ficţiunea care se anulează pe sine în vidul în care ea îşi denunţă propriile forme se întretaie pentru a forma un discurs care apare fără concluzii şi fără imagini, fără adevăr şi fără teatru, fără dovezi, fără mască, fără afirmaţie, liber de orice centru, eliberat de patrie şi care constituie propriul său spaţiu asemeni exteriorului către care şi în afara căruia se

---

[1] M. Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas* (Cel care nu mă însoţea), Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1953, p. 125.

rostește. Ca rostire a exteriorului, adăpostind în cuvintele sale exteriorul căruia i se adresează, acest discurs va avea deschiderea unui comentariu: repetare a ceea ce, în afară, n-a încetat să murmure. Ca vorbire, însă, care rămîne neîncetat în afara a ceea ce spune, acest discurs va constitui o înaintare neîntreruptă spre lucrul a cărui lumină, absolut fină, n-a primit niciodată limbaj. Acest singular mod de a fi al discursului – reîntoarcere în golul echivoc al deznodămîntului și originii – definește, fără îndoială, locul comun al "romanelor", "povestirilor" și "criticii" lui Blanchot. Într-adevăr, din clipa în care discursul încetează să mai urmeze panta unei gîndiri care se interiorizează și, adresîndu-se ființei însăși a limbajului, întoarce gîndirea spre afară, el este în același timp și deopotrivă: relatare meticuloasă a unor experiențe, întîlniri, semne improbabile – limbaj despre exteriorul oricărui limbaj, cuvinte despre versantul invizibil al cuvintelor; și atenția îndreptată spre ceea ce, din limbaj, există deja, a fost deja spus, imprimat, manifestat – ascultare nu atît a ceea ce a fost, în el, spus, ci a vidului care circulă printre cuvintele sale, a murmurului care nu încetează să-l dizolve, discurs despre non-discursul întregului limbaj, ficțiune a spațiului invizibil în care acesta apare. Tocmai de aceea distincția dintre "romane", "povestiri" și "critică" nu încetează să se atenueze la Blanchot, pentru a nu mai lăsa să vorbească, în *Așteptarea Uitarea*, decît limbajul însuși – acela care nu este al nimănui, care nu este nici al reflecției, nici al ficțiunii, nici al deja-spus-ului nici al încă-nespus-ului, ci "între ele, asemeni acelui loc cu marele său aer fix, reținerea lucrurilor în starea lor latentă"[2].

A fi atras și neglijent

Atracția este, pentru Blanchot, ceea ce e, desigur, dorința pentru Sade, forța pentru Nietzsche, materialitatea gîndirii pentru Artaud și transgresiunea pentru Bataille: experiența pură a exteriorului, și cea mai nudă. Mai trebuie doar să înțelegem așa cum se cuvine la ce anume se referă acest cuvînt: atracția, așa cum o înțelege Blanchot, nu se sprijină pe nici un farmec, nu întrerupe nici o solitudine, nu întemeiază nici o comunicare pozitivă. A fi atras nu înseamnă a fi invitat de atracția exteriorului, ci mai degrabă a resimți, în gol și lipsă, prezența exteriorului, și, legat de această prezență, faptul că te afli

---

[2] M. Blanchot, *L'Attente l'Oubli*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1962, p. 162.

iremediabil în afara exteriorului. Departe de a chema interioritatea să se apropie de altă interioritate, atracţia manifestă în mod imperios faptul că exteriorul este aici, deschis, fără intimitate, fără protecţie şi fără reţinere (şi cum ar putea el să aibă aşa ceva, el, care nu are interioritate, ci se desfăşoară la infinit dincolo de orice închidere?); dar că tocmai la această deschidere este cu neputinţă să ai acces, dat fiind că exteriorul nu-şi livrează niciodată esenţa; el nu poate să se ofere asemeni unei prezenţe pozitive – lucru iluminat din interior de certitudinea propriei sale existenţe –, ci numai asemeni absenţei ce se retrage cît mai departe de ea însăşi şi se sapă în semnul pe care-l face ca să înaintăm către ea, ca şi cum ar fi cu putinţă s-o ajungem. Minunată simplitate a deschiderii, atracţia nu are nimic de oferit decît vidul care se cască la nesfîrşit sub paşii celui atras, decît indiferenţa care-l întîmpină ca şi cum n-ar fi acolo, decît mutismul prea insistent ca să-i putem rezista, prea echivoc ca să-l putem descifra şi să-i dăm o interpretare definitivă – nimic altceva de oferit decît gestul unei femei la fereastră, o uşă întredeschisă, zîmbetele unui paznic pe un prag ilicit, o privire hărăzită morţii.

Atracţia are drept corelativ necesar neglijenţa. Raporturile dintre cele două sînt complexe. Pentru a putea să fie atras, omul trebuie să fie neglijent – cu o neglijenţă esenţială, care desconsideră complet ceea ce el e pe cale să facă (Thomas, în *Aminadab**, nu intră pe uşa fabuloasei pensiuni decît neglijînd să intre în casa de vizavi) şi îi consideră inexistente trecutul, apropiaţii, întreaga sa altă viaţă care e astfel azvîrlită în afară (nici în pensiunea din *Aminadab*, nici în oraşul din *Preaînaltul***, nici în "sanatoriul" din *Ultimul Om**** şi nici în apartamentul din *Momentul voit***** nu se ştie ce se întîmplă în exterior şi nimeni nu se preocupă de asta: ne aflăm în afara acestui afară niciodată figurat, ci indicat, doar, fără încetare de albeaţa absenţei sale, de paloarea unui suveran abstract sau, în cel mai bun caz, de scînteierea zăpezii printr-o fereastră). O astfel de neglijenţă nu este, la drept vorbind, altceva decît cealaltă faţă a unui zel – a acelei hotărîri mute, nejustificate, încăpăţînate, în ciuda tuturor piedicilor, de a te lăsa atras de atracţie sau, mai exact (dat fiind că atracţia este lipsită de pozitivitate), de a fi în vidul mişcării fără scop şi mobil a atracţiei

---

* M. Blanchot, *Aminadab*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1942.
** *Id.*, *Le Très-Haut*, Paris, Gallimard, "Colection blanche", 1948.
*** *Id.*, *Le Dernier Homme*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1957.
**** *Id.*, *Au moment voulu*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1951.

înseşi. Klossowski a avut infinită dreptate atrăgînd atenţia asupra faptului că Henri, personajul din *Preaînaltul*, se numeşte "*Sorge*" (Grijă), cu un nume care nu este citat decît de două sau trei ori în text.

Însă acest zel este el oare tot timpul treaz, nu comite el o uitare – mai neînsemnată, în aparenţă, dar cu atît mai decisivă decît uitarea masivă a întregii vieţi, a tuturor afecţiunilor anterioare, a tuturor înrudirilor? Mersul care îl face să înainteze fără odihnă pe omul atras nu constituie, oare, tocmai distragerea şi eroarea? N-ar fi trebuit oare "să rămînem acolo, să nu plecăm de acolo", aşa cum se sugerează în mai multe rînduri în *Cel care nu mă însoţea* şi în *Momentul voit*? Propriu zelului nu este oare să se încurce în propria sa grijă de a face prea mult, de a multiplica demersurile, de a se lăsa furat de propria-i încăpăţînare, de a ieşi în întîmpinarea atracţiei, cînd atracţia nu-i vorbeşte în mod imperios, din adîncul retragerii sale, decît celui care este retras? Ţine de esenţa zelului faptul de a fi neglijent, de a crede că ceea ce e disimulat se află în altă parte, că trecutul va reveni, că legea te priveşte, că eşti aşteptat, supravegheat şi pîndit. Cine va putea şti vreodată dacă Thomas – şi poate că trebuie să ne gîndim, aici, la "Necredinciosul" – a avut mai multă credinţă decît ceilalţi, neliniştindu-şi propria credinţă, cerînd să vadă şi să atingă? Oare ceea ce a atins el pe un corp de carne era tocmai ceea ce căuta atunci cînd cerea o prezenţă resuscitată? Iar iluminarea care-l pătrunde nu este oare deopotrivă întuneric şi lumină? Lucie nu este, poate, cea pe care o căutase; poate că ar fi trebuit să-l întrebe pe cel care-i fusese impus ca însoţitor; poate că, în loc să dorească să urce la etajele superioare pentru a o regăsi pe femeia improbabilă care-i surîsese, ar fi trebuit să urmeze calea simplă, panta cea mai blîndă, şi să se lase în voia puterilor vegetale de jos. Poate că nu el era cel chemat, poate că un altul era cel aşteptat.

Atîta incertitudine care face din zel şi din neglijenţă două figuri infinit reversibile îşi are, fără îndoială, principiul în "delăsarea care domneşte în casă"[3]. Neglijenţă mai vizibilă, mai disimulată, mai echivocă dar şi mai fundamentală decît toate celelalte. Totul, în această neglijenţă, poate fi descifrat ca semn intenţional, aplicaţie secretă, spionaj sau capcană: servitorii leneşi sînt poate nişte forţe secrete, poate că roata hazardului împarte sorţi scrise de multă vreme în cărţi. Aici însă, nu zelul înglobează neglijenţa ca indispensabila sa parte de umbră, ci neglijenţa e cea care rămîne atît de indiferentă faţă

---

[3] *Aminadab, op. cit.*, p. 220.

de tot ce poate s-o manifeste sau s-o disimuleze, încît orice gest în raport cu ea dobîndeşte valoare de semn. Thomas a fost chemat din neglijenţă: deschiderea atracţiei e una cu neglijenţa care-l întîmpină pe cel pe care ea l-a chemat; constrîngerea pe care ea o exercită (şi de aceea este ea absolută şi absolut nereciprocă) nu este pur şi simplu oarbă; e iluzorie; nu leagă pe nimeni, căci ar fi ea însăşi legată de această legătură şi n-ar mai putea fi pura atracţie deschisă. Şi cum ar putea ea să nu fie esenţialmente neglijentă – lăsînd lucrurile să fie ceea ce sînt, lăsînd timpul să treacă şi să revină, lăsîndu-i pe oameni să înainteze spre ea –, din moment ce este exteriorul infinit, din moment ce nu există nimic care să nu cadă în afara ei, din moment ce ea dizolvă în dispersia pură toate figurile interiorităţii?

Eşti atras exact în măsura în care eşti neglijent; şi tocmai de aceea trebuia ca zelul să constea în a neglija această neglijenţă, în a deveni tu însuţi grijă curajos neglijentă, în a înainta spre lumină prin neglijenţa umbrei, pînă în clipa cînd se descoperă că lumina nu e decît neglijenţă, pur afară echivalent întunericului care împrăştie, asemeni unei lumînări pe care o stingi suflînd uşor, zelul neglijent care fusese atras de ea.

Unde e legea, cine face legea?

A fi neglijent, a fi atras este o modalitate de a manifesta şi de a disimula legea – de a manifesta retragerea în care ea se disimulează, de a o atrage, prin urmare, într-o lumină care să o ascundă.

Evidentă pentru inimă, legea n-ar mai fi lege, ci interioritatea blîndă a conştiinţei. Dacă, însă, ea ar fi prezentă într-un text, dacă ar fi posibil s-o descifrezi între rîndurile unei cărţi, dacă registrul i-ar putea fi consultat, ea ar avea soliditatea lucrurilor exterioare; ai putea s-o urmezi sau să nu i te supui: unde ar mai fi atunci puterea ei, ce forţă sau ce prestigiu ar mai face-o să fie venerabilă? În fapt, prezenţa legii e disimularea ei. Legea, în chip suveran, bîntuie cetăţile, instituţiile, comportamentele şi gesturile; orice am face, oricît de mari ar fi dezordinea şi delăsarea, ea şi-a desfăşurat deja forţa: "Casa este întotdeauna, clipă de clipă, în starea în care trebuie să fie"[4]. Libertăţile pe care ni le permitem nu sînt în stare s-o întrerupă; putem foarte bine să credem că ne desprindem de ea, că îi privim aplicarea din afară; în

---

[4] *Aminadab*, *op. cit.*, p. 115.

clipa în care ni se pare că citim de departe decretele care nu sînt valabile decît pentru ceilalţi sîntem cel mai aproape de lege, o facem să circule, "contribuim la aplicarea unui decret public"[5]. Totuşi, această neîncetată manifestare nu luminează niciodată ce spune sau ce vrea legea: mai mult decît principiul sau prescrierea internă a conduitelor, ea este exteriorul care le cuprinde şi care, în felul acesta, le face să scape oricărei interiorităţi; ea este noaptea care le mărgineşte, vidul care le circumscrie, întorcîndu-le singularitatea, fără ştirea nimănui, în cenuşia monotonie a universalului şi deschizînd în jurul lor un spaţiu al frămîntării, al insatisfacţiei, al zelului înmulţit.

Şi al transgresiunii. Căci cum am putea noi să cunoaştem legea şi s-o simţim cu adevărat, cum am putea s-o constrîngem să devină vizibilă, să-şi exercite cu claritate puterile, să vorbească, dacă n-am provoca-o, dacă n-am sili-o să iasă din retranşările sale, dacă n-am merge cu hotărîre mereu mai departe către exteriorul în care se află tot mai retrasă? Cum i-am putea vedea invizibilitatea altfel decît răsucită în reversul pedepsei, care nu este, la urma urmei, decît legea depăşită, iritată, ieşită din sine? Dar dacă pedeapsa ar putea fi provocată prin simplul arbitrariu al celor ce violează legea, aceasta s-ar afla la dispoziţia lor: ei ar putea să-i aducă atingere şi s-o facă să apară după voie; ar fi stăpîni peste umbra şi lumina ei. Iată de ce transgresiunea poate foarte bine să încalce interdicţia încercînd să atragă legea pînă la sine; de fapt însă, ea se lasă întotdeauna atrasă de retragerea esenţială a legii; înaintează cu încăpăţînare în deschiderea unei invizibilităţi pe care niciodată nu reuşeşte s-o învingă; nebuneşte, ea încearcă să facă legea să apară pentru a putea s-o uimească şi s-o venereze cu chipul său luminos; nu face nimic altceva decît s-o întărească în slăbiciunea ei – în acea lejeritate de întuneric care constituie invincibila, impalpabila ei substanţă. Legea este tocmai această umbră către care cu necesitate înaintează fiece gest, în măsura în care ea este însăşi umbra gestului care înaintează.

De o parte şi de alta a invizibilităţii legii, *Aminadab* şi *Preaînaltul* alcătuiesc un diptic. În primul dintre aceste romane, ciudata pensiune în care Thomas a pătruns (atras, chemat, ales poate, nu însă fără să fie constrîns să treacă peste atîtea praguri interzise) pare a asculta de o lege care nu e cunoscută: proximitatea şi absenţa acesteia sînt neîncetat reamintite de uşi ilicite şi deschise, de marea roată care împarte sorţi indescifrabile sau lăsate în alb, de apăsarea

---

[5] *Le Très-Haut*, *op. cit.*, p. 81.

unui etaj superior de unde a venit chemarea, de unde cad porunci anonime, dar unde nimeni nu a putut să pătrundă; în ziua în care unii au vrut să forțeze legea în adăpostul său, au întîlnit în același timp monotonia locului în care se aflau deja, violență, sînge, moarte, prăbușire și, în sfîrșit, resemnare, disperare și dispariția voluntară, fatală, în exterior: căci exteriorul legii este într-atît de inaccesibil încît a voi să-l învingi și să pătrunzi în el te condamnă nu doar la pedeapsa care ar fi legea în sfîrșit constrînsă, ci la însuși exteriorul acestui exterior – la o uitare mai adîncă decît toate. Cît privește "domesticii" – cei care, spre deosebire de "pensionari", sînt "ai casei" și care, *paznici* și *servitori*, trebuie să reprezinte legea pentru a o aplica și a i se supune în tăcere –, nimeni nu știe, nici măcar ei, ce anume slujesc (legea casei sau voința oaspeților); nu se știe nici măcar dacă nu sînt cumva pensionari deveniți servitori; ei întruchipează în același timp zelul și nepăsarea, beția și atenția, somnul și activitatea neîncetată, figura îngemănată a răutății și a solicitudinii: instanța în care se disimulează disimularea și ceea ce o manifestă.

În *Preaînaltul*, legea însăși (întrucîtva etajul superior din *Aminadab*, în monotona sa asemănare, în exacta sa identitate cu celelalte) este cea care se manifestă în esențiala ei disimulare. Sorge ("grija" legii: aceea pe care o simțim față de lege și aceea arătată de lege față de cei pe care se aplică, chiar și atunci, și mai cu seamă atunci cînd vor să-i scape), Henri Sorge e funcționar: lucrează la primărie, în birourile stării civile; nu este decît o rotiță, măruntă desigur, în interiorul acelui organism ciudat care face din existențele individuale o instituție; e forma primă a legii, deoarece transformă orice naștere în arhivă. Or, iată-l abandonîndu-și slujba (dar este oare un abandon? Beneficiază de un concediu, pe care și-l prelungește, fără autorizație, desigur, dar cu complicitatea Administrației care îi menajează, implicit, această lene esențială); este suficientă această cvasi-pensionare – să fie o cauză, să fie un efect? – pentru ca toate existențele să intre în derută și pentru ca moartea să instaureze o domnie care nu mai este aceea, clasificatoare, a stării civile, ci aceea dezordonată, contagioasă, anonimă a epidemiei; nu este o moarte adevărată, cu deces și constatare a decesului, ci un carnagiu confuz în care nu se știe cine-i bolnav și cine-i medic, paznic sau victimă, ce e închisoare și ce e spital, zonă protejată sau fortăreață a răului. Barierele sînt rupte, totul dă peste margini: e dinastia apelor care cresc, împărăția umidității suspecte, a scurgerilor, abceselor, vomismentelor; individualitățile se dizolvă; corpurile scăldate în

sudoare se topesc în pereţi; strigăte infinite urlă prin degetele care le sufocă. Şi totuşi, atunci cînd părăseşte serviciul pentru statul în slujba căruia trebuia să pună existenţa celorlalţi, Sorge nu iese în afara legii; ci o constrînge, dimpotrivă, să se manifeste în locul gol pe care tocmai l-a abandonat; în mişcarea prin care el îşi şterge existenţa singulară şi o sustrage universalităţii legii, el nu face decît s-o exalte, s-o slujească, să-i arate perfecţiunea, s-o "oblige" legînd-o, însă, de propria sa dispariţie (ceea ce constituie, într-un anumit sens, contrarul existenţei transgresive exemplificate de Bouxx sau Dorte); el nu mai este, prin urmare, nimic altceva decît legea însăşi.

Dar legea nu poate să răspundă la această provocare decît prin propria ei retragere: nu pentru că s-ar replia într-o tăcere încă şi mai profundă, ci pentru că rămîne în imobilitatea sa identică. Putem foarte bine să ne repezim în golul ce s-a deschis: se pot forma comploturi, zvonuri de sabotaj pot să se răspîndească, incendiile şi omorurile pot foarte bine să ia locul ordinii celei mai ceremonioase; dar nicicînd ordinea legii n-a fost mai suverană, pentru că înglobează acum şi ceea ce vrea s-o răstoarne. Acela care, împotriva ei, vrea să întemeieze o nouă ordine, să organizeze o a doua poliţie, să instituie un alt stat nu va întîlni niciodată decît întîmpinarea tăcută şi infinit complezentă a legii. Aceasta, la drept vorbind, nu se schimbă: a coborît o dată pentru totdeauna în mormînt şi fiecare dintre formele sale nu va fi altceva decît o metamorfoză a acestei morţi ce nu se mai sfîrşeşte. Sub o mască împrumutată din tragedia greacă – cu o mamă ameninţătoare şi demnă de milă asemeni Clitemnestrei, un tată dispărut, o soră ce se agaţă de doliul său şi un socru atotputernic şi insidios –, Sorge este un Oreste supus, un Oreste preocupat să se sustragă legii pentru a i se supune cu atît mai bine. Încăpăţînîndu-se să trăiască în cartierul pestiferat, el este, totodată, şi zeul care acceptă să moară printre oameni, dar care, nereuşind să moară, lasă vacantă promisiunea legii, eliberînd o tăcere care sfîşie strigătul cel mai profund: unde e legea, cine face legea? Iar atunci cînd, printr-o nouă metamorfoză sau printr-o nouă adîncire în propria-i identitate, el este, de către femeia care seamănă, straniu, cu sora sa, recunoscut, numit, denunţat, venerat şi călcat în picioare, iată-l, pe el, deţinătorul tuturor numelor, transformîndu-se într-un lucru de nenumit, într-o absenţă absentă, în prezenţa informă a vidului şi în oroarea mută a acestei prezenţe. Dar poate că această moarte a lui Dumnezeu este opusul morţii (infamia unui lucru flasc şi vîscos care palpită veşnic); şi gestul care se întinde ca să ucidă acest lucru îi eliberează, în sfîrşit, limbajul; însă acest

limbaj nu mai are nimic altceva de spus decît acel "Vorbesc, acum vorbesc" al legii, care continuă la nesfîrşit, prin simpla proclamare a acestui limbaj în exteriorul mutismului său.

Euridice şi Sirenele

De îndată ce o priveşti, faţa legii se întoarce şi reintră în umbră; dacă vrei să-i auzi vorbele, nu surprinzi decît un cîntec care nu-i nimic altceva decît mortala promisiune a unui cîntec viitor.

Sirenele sînt forma insesizabilă şi interzisă a vocii atrăgătoare. Ele nu sînt, în întregime, decît cîntec. Simplă dîră argintată pe suprafaţa mării, gol al valului, grotă deschisă între stînci, plajă de alb, ce altceva sînt ele, în însăşi fiinţa lor, decît chemarea pură, vidul fericit al ascultării, al atenţiei, al invitaţiei la pauză? Muzica lor este opusul unui imn: nici o prezenţă nu pîlpîie în cuvintele lor nemuritoare; numai promisiunea unui cîntec viitor le străbate melodia. Ele seduc nu atît prin ceea ce fac să se audă, cît prin ceea ce străluceşte în îndepărtarea cuvintelor lor, prin viitorul a ceea ce ele sînt pe cale să spună. Fascinaţia pe care o provoacă nu se naşte din cîntecul lor actual, ci din ceea ce promite el să fie. Ceea ce Sirenele îi promit lui Ulise că vor cînta este trecutul faptelor sale de vitejie, transformate, pentru viitor, în poem: "Cunoaştem necazurile, toate necazurile pe care zeii, pe cîmpiile Troadei, le-au trimis celor din Argos şi celor din Troia". Oferit parcă în gol, în negativ, cîntecul nu este decît atracţia cîntecului, dar el nu-i promite decît dublul a ceea ce acesta a trăit, cunoscut, îndurat, nimic altceva decît ceea ce este el însuşi. Promisiune deopotrivă amăgitoare şi veridică. Ea minte, deoarece toţi cei care se vor lăsa seduşi de ea şi-şi vor îndrepta navele către plajă nu vor întîlni decît moartea. Dar ea spune, totuşi, adevărul, deoarece numai prin moarte va putea cîntecul să se înalţe şi să povestească la infinit aventura eroului. Şi totuşi, acest cîntec pur – atît de pur încît nu spune nimic altceva decît propria sa retragere devoratoare –, trebuie să renunţi a-l asculta, trebuie să îţi astupi urechile, să-l traversezi ca şi cum ai fi surd, pentru a continua să trăieşti şi a începe, deci, să cînţi; sau, mai exact, pentru ca povestea ce nu va muri să se nască, trebuie să asculţi, dar să rămîi la picioarele catargului, legat de mîini şi de picioare, trebuie să învingi dorinţa printr-un vicleşug ce se violentează pe el însuşi, să suferi orice suferinţă rămînînd pe pragul abisului atrăgător şi să te regăseşti, pînă la urmă, dincolo de cîntec, ca şi cum ai fi traversat de viu moartea, pentru a o restitui, însă,

într-un limbaj secund.

Față în față, figura lui Euridice. În aparență, ea este perfect opusă, deoarece trebuie chemată din regatul umbrei prin melodia unui cîntec capabil să seducă și să adoarmă moartea, deoarece eroul n-a știut să opună rezistență puterii ei de a vrăji căreia chiar ea îi va fi victima cea mai tristă. Cu toate acestea, ea e o rudă apropiată a Sirenelor: așa cum acestea nu cîntă decît viitorul unui cînt, Euridice nu lasă să se vadă decît promisiunea unui chip. Degeaba a potolit Orfeu lătratul cîinilor și a sedus puterile nefaste: el ar fi trebuit, pe drumul de întoarcere, să fie la fel de înlănțuit ca Ulise sau la fel de insensibil ca matelotii acestuia; în fapt, el a fost, într-o singură persoană, eroul și echipajul său: a fost cuprins de dorința interzisă și s-a dezlegat cu propriile sale mîini, lăsînd chipul invizibil să se piardă în noapte, așa cum Ulise lasă să se piardă în valuri cîntecul pe care nu l-a auzit. În acel moment, atît pentru unul cît și pentru celălalt, vocea este eliberată: pentru Ulise, o dată cu salvarea, cu povestirea posibilă a minunatei aventuri; pentru Orfeu însă, este pierderea absolută, este jalea fără sfîrșit. Se poate, însă, ca sub povestirea triumfătoare a lui Ulise să domnească, tăcută, părerea de rău de a nu fi ascultat mai bine și timp mai îndelungat, de a nu se fi aruncat în valuri cît mai aproape de vocea minunată în care cîntecul avea, probabil, să se împlinească. Iar sub tînguirea lui Orfeu izbucnește gloria de a fi văzut, mai puțin de o clipă, chipul inaccesibil, în chiar momentul în care acesta își întorcea fața și reintra în noapte: imn adus limpezimii fără nume și fără loc.

Aceste două figuri se îmbină profund în opera lui Blanchot[6]. Există povestiri dedicate, precum *Condamnarea la moarte*[*], privirii lui Orfeu: acelei priviri care, pe pragul oscilant al morții, merge să caute prezența îngropată, încearcă s-o aducă, imagine, pînă la lumina zilei, dar nu-i păstrează decît neantul, în care poemul poată să apară. Cu toate acestea, Orfeu n-a văzut, aici, chipul lui Euridice în mișcarea care-l sustrage și-l face invizibil: el a putut să-l contemple în față, a văzut cu ochii lui privirea deschisă a morții, "cea mai teribilă privire care poate fi aruncată unei ființe umane". Și tocmai această privire, sau mai curînd privirea naratorului asupra acestei priviri este cea care emană o extraordinară putere de atracție; ea este cea care, în mijlocul nopții, provoacă apariția unei a doua femei într-o stupefacție deja

---

[6] Cf. *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1955, pp. 179-184; *Le Livre à venir, op. cit.*, pp. 9-17.

[*] M. Blanchot, *L'Arrêt de mort*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", 1948.

captivă și-i va impune, pînă la urmă, masca de gips în care se poate contempla "față în față ceea ce-i viu pentru eternitate". Privirea lui Orfeu a primit puterea mortală care cînta în vocea Sirenelor. În mod asemănător, naratorul din *Momentul voit* o caută pe Judith în locul interzis unde aceasta este închisă; împotriva tuturor așteptărilor, o găsește fără dificultate, asemeni unei prea apropiate Euridice care ar veni să se ofere într-o întoarcere imposibilă și fericită. În spatele ei însă, figura care o păzește și de sub paza căreia o smulge nu este atît zeița inflexibilă și întunecată, cît o pură voce "indiferentă și neutră, retrasă într-o regiune vocală în care ea se despoaie pînă într-atît de toate perfecțiunile inutile încît pare privată de ea însăși: justă, dar într-un fel care reamintește justiția atunci cînd aceasta este lăsată în voia tuturor fatalităților negative"[7]. Vocea aceasta care "cîntă în alb" și care oferă atît de puțin de auzit nu este, oare, aceea a Sirenelor a căror întreagă seducție constă în vidul pe care-l deschid, în imobilitatea fascinată cu care ele-i ating pe cei care le ascultă?

Însoțitorul

Încă de la primele semne ale atracției, în momentul în care de-abia se schițează retragerea chipului dorit, în care de-abia se aude, în ÎNCĂLECAREA murmurului, fermitatea vocii solitare, există un fel de mișcare blîndă și violentă care pătrunde în interioritate, o face să iasă afară din sine întorcînd-o pe dos și provoacă apariția, alături de aceasta – sau mai curînd dincoace de ea – figura de fundal a unui însoțitor întotdeauna ascuns, dar care se impune de fiecare dată cu o evidență nici o clipă neliniștită; un dublu la distanță, o asemănare ce opune rezistență. În momentul în care interioritatea e atrasă afară din sine, un exterior sapă tocmai locul unde interioritatea obișnuiește să-și găsească retragerea și posibilitatea de a se replia: o formă își face apariția – mai puțin decît o formă, un fel de anonimat inform și încăpățînat –, deposedînd subiectul de identitatea sa simplă, golidu-l pe dinăuntru și rupîndu-l în două figuri gemene dar nu și superpozabile, deposedîndu-l de dreptul său imediat de a spune *Eu* și înălțînd împotriva discursului său o vorbire care este, în chip indisociabil, ecou și tăgadă. A ciuli urechea spre vocea argintată a Sirenelor, a te întoarce spre chipul interzis care deja s-a sustras nu

---

[7] *Au moment voulu, op. cit.*, pp. 68-69.

înseamnă doar a încălca legea pentru a înfrunta moartea, nu înseamnă doar a abandona lumea şi distracţia aparenţei, ci a simţi cum creşte, brusc, în tine însuţi pustiul la celălalt capăt al căruia (distanţa această fără măsură e, însă, la fel de neînsemnată ca o linie) scînteiază un limbaj fără subiect determinabil, o lege fără zeu, un pronume personal fără personaj, un chip fără expresie şi fără ochi, un altul care este acelaşi. În această sfîşiere şi în această legătură să rezide oare, în secret, principiul atracţiei? În clipa în care te credeai purtat în afara ta însuţi de un departe inaccesibil, nu era vorba cumva doar de această prezenţă surdă ce apăsa, din umbră, cu inevitabilul său puseu? Exteriorul gol al atracţiei e, poate, identic cu acela, foarte apropiat, al dublului. Însoţitorul ar fi, atunci, atracţia ajunsă în culmea disimulării: disimulată pentru că se oferă ca o pură prezenţă apropiată, obstinată, redundantă, ca o figură în plus; dar disimulată, totodată, şi pentru că mai mult respinge decît atrage, pentru că trebuie ţinută la distanţă, pentru că eşti tot timpul ameninţat să fii absorbit de ea şi compromis o dată cu ea într-o confuzie lipsită de măsură. De aici, faptul că însoţitorul apare în acelaşi timp ca o exigenţă faţă de care eşti întotdeauna inegal şi ca o apăsare de care ai vrea să te eliberezi; eşti legat de el în mod indestructibil printr-o familiaritate greu de suportat, dar trebuie, totuşi, să te apropii şi mai mult, să găseşti, cu el, o legătură care să nu fie această absenţă de legătură prin care eşti legat de el sub forma fără de chip a absenţei.

Reversibilitate nesfîrşită a acestei figuri. Şi, în primul rînd, însoţitorul este o călăuză nemărturisită, o lege manifestă, dar invizibilă ca lege; sau nu cumva este el o masă apăsătoare, o inerţie care împiedică, un somn care ameninţă să adoarmă orice vigilenţă? Abia intrat în casa în care l-a atras un gest de-abia schiţat, un surîs echivoc, Thomas capătă un dublu straniu (acesta să fie, conform semnificaţiei titlului, cel "dat de Domnul"?): chipul său în aparenţă rănit nu este decît desenul unei figuri tatuate chiar pe faţa sa şi care, în ciuda unor erori grosolane, păstrează parcă "reflexul unei frumuseţi trecute". Cunoaşte el cumva, mai bine ca toţi, secretele casei, aşa cum va afirma la sfîrşitul romanului, iar neghiobia lui aparentă să nu fie decît aşteptarea mută a întrebării? E călăuză sau prizonier? Aparţine el forţelor inaccesibile care stăpînesc casa, nu e decît un servitor? Îl cheamă *Dom*. Invizibil şi tăcut ori de cîte ori Thomas vorbeşte cu terţi, dispare în curînd cu totul; dar brusc, atunci cînd, în sfîrşit, Thomas pare a fi intrat în casă, cînd crede că a regăsit chipul şi vocea pe care le căuta, cînd este tratat ca un servitor, Dom reapare, deţinînd, pretinzînd că deţine legea şi cuvîntul:

Thomas a greşit că nu i-a arătat încredere, că nu l-a întrebat nimic tocmai pe el, care era acolo ca să răspundă, că şi-a cheltuit inutil zelul încercînd să ajungă la etajele superioare cînd ar fi fost de ajuns să coboare. Şi pe măsură ce vocea lui Thomas e tot mai sugrumată, Dom vorbeşte, revendicînd dreptul de a vorbi şi de a vorbi pentru el. Întregul limbaj basculează şi, în momentul cînd Dom foloseşte persoana întîi, însuşi limbajul lui Thomas începe să vorbească fără el, deasupra golului lăsat, în bezna unei nopţi ce comunică cu lumina zilei strălucitoare, despre dîra absenţei sale vizibile.

Însoţitorul este, totodată, în chip indisociabil, foarte aproape şi foarte departe; în *Preaînaltul*, el este reprezentat de Dorte, omul de "acolo"; străin de lege, exterior ordinii cetăţii, el e boala în stare sălbatică, moartea însăşi împrăştiată în cuprinsul şi prin intermediul vieţii; în opoziţie cu Preaînaltul, el este Preajosul; se află, cu toate acestea, în cea mai obsedantă proximitate; e familiar fără reţineri, debordează de confidenţe, prezent cu o prezenţă multiplicată şi inepuizabilă; este vecinul veşnic; tusea sa străbate uşile şi pereţii, agonia sa răsună în întreaga casă, şi, în această lume care transpiră umiditate, în care apa urcă de pretutindeni, iată că însăşi carnea lui Dorte, febra şi sudoarea sa străpung peretele despărţitor şi formează o pată de cealaltă parte, în odaia lui Sorge. Iar atunci cînd, în sfîrşit, moare, urlînd, într-o ultimă transgresiune, că nu e mort, strigătul său trece în mîna care-l sufocă şi va vibra la nesfîrşit în degetele lui Sorge; carnea acestuia, oasele şi corpul său vor fi, pentru multă vreme, această moarte împreună cu strigătul care o contestă şi o afirmă.

Tocmai în această mişcare prin care pivotează limbajul se manifestă, desigur, în modul cel mai adecvat, esenţa însoţitorului obstinat. Acesta nu este, într-adevăr, un interlocutor privilegiat, vreun alt subiect vorbitor, ci limita fără nume de care se ciocneşte limbajul. Această limită nu are, însă, nimic pozitiv; ea constituie, mai curînd, fondul lipsit de măsură în direcţia căruia limbajul nu încetează a se pierde dar pentru a reveni identic la sine, ca ecoul unui alt discurs spunînd acelaşi lucru, al aceluiaşi discurs spunînd altceva. "Cel care nu mă însoţea" nu are nume (şi vrea să fie ţinut în acest anonimat esenţial); este un *El* fără chip şi fără privire, nu poate să vadă decît prin limbajul altcuiva pe care îl supune ordinii propriei sale nopţi; el se apropie, astfel, cel mai mult de acel *Eu* care vorbeşte la persoana întîi şi căruia îi reia cuvintele şi frazele într-un vid fără limite; şi totuşi nu are legătură cu acesta, o distanţă infinită îi desparte. De aceea cel care spune *Eu* trebuie să se apropie neîncetat de el pentru a-l întîlni în

sfîrşit pe acest însoţitor care nu-l însoţeşte sau pentru a lega cu el o relaţie suficient de pozitivă pentru a putea să o manifeste dezlegînd-o. Nu există nici un pact între ei, dar ei sînt totuşi puternic legaţi de o interogaţie constantă (descrieţi ce vedeţi; scrieţi acum?) şi prin discursul neîntrerupt ce manifestă imposibilitatea de a răspunde. E ca şi cum, în golul acesta care nu este, poate, decît erodarea de neînfrînt a persoanei care vorbeşte, am asista la eliberarea spaţiului unui limbaj neutru; între narator şi acest însoţitor indisociabil care nu-l însoţeşte, de-a lungul liniei subţiri care-i separă aşa cum separă pe *Eu*-ul vorbitor de *El*-ul care e în fiinţa sa vorbită, se precipită întreaga naraţiune, desfăşurînd un loc fără loc care este exteriorul întregii vorbiri şi al întregii scriituri, şi care le face să apară, le deposedează, le impune propria sa lege, manifestă în derularea sa infinită sclipirea lor de o clipă, scînteietoarea lor dispariţie.

Nici una, nici alta

În ciuda anumitor consonanţe, ne aflăm, aici, foarte departe de experienţa în care unii obişnuiesc să se piardă pentru a se regăsi. În mişcarea care-i e proprie, mistica încearcă să atingă – chiar dacă va trebui să treacă prin beznă – pozitivitatea unei existenţe deschizînd spre ea o comunicare dificilă. Şi chiar şi atunci cînd această existenţă se contestă pe sine, se sapă în travaliul propriei negativităţi pentru a se retrage la nesfîrşit într-o zi fără lumină, într-o noapte fără umbră, într-o puritate fără nume, într-o vizibilitate liberă de orice figură, ea constituie, totuşi, un adăpost în care experienţa îşi poate afla odihna. Adăpost pe care îl protejează atît legea unui Cuvînt, cît şi întinderea deschisă a tăcerii; căci, în funcţie de forma experienţei, tăcerea este suflul inaudibil, prim, nemăsurat de unde poate să vină orice discurs manifest, sau cuvîntul este domnia care are puterea să se reţină în suspansul unei tăceri.

Dar în experienţa exteriorului nu este cîtuşi de puţin vorba de aşa ceva. Mişcarea atracţiei, retragerea însoţitorului scot la iveală ceea ce există înainte de orice cuvînt, dedesubtul oricărui mutism: şiroirea continuă a limbajului. Limbaj care nu este vorbit de nimeni: orice subiect nu desenează în cuprinsul său decît un pliu gramatical. Limbaj ce nu se rezolvă în nici o tăcere: orice întrerupere nu formează decît o pată albă pe această pînză fără cusături. El deschide un spaţiu neutru în care nici o existenţă nu poate prinde rădăcini: ştiam, încă de la

Mallarmé, că cuvîntul este inexistența manifestă a ceea ce desemnează; știm, acum, că ființa limbajului este vizibila ștergere a celui care vorbește: "A spune că aud aceste cuvinte nu ar însemna să-mi explic periculoasa stranietate a relațiilor mele cu ele... Aceste cuvinte nu vorbesc, nu sînt interioare, ele sînt, dimpotrivă, lipsite de intimitate, fiind pe de-a-ntregul în afară, și ceea ce ele desemnează mă angajează în acest afară al întregii vorbiri, aparent mai secret și mai lăuntric decît vorbirea forului interior, însă aici exteriorul e gol, secretul nu are profunzime, ceea ce e repetat este vidul repetiției, așa ceva nu vorbește și, totuși, întotdeauna a fost spus[8]". Tocmai spre acest anonimat al limbajului eliberat și deschis asupra propriei sale absențe de limită conduc experiențele narate de Blanchot; în acest spațiu murmurant ele își află nu atît capătul, cît locul fără geografie al posibilului lor reînceput: de exemplu, întrebarea în sfîrșit senină, luminoasă și directă pe care Thomas o pune la sfîrșitul lui *Aminadab*, în momentul în care orice cuvînt pare a-i fi retras; pura izbucnire a promisiunii goale – "acum vorbesc" – din *Preaînaltul*; sau, în ultimele pagini din *Cel care nu mă însoțea*, apariția unui surîs care nu are chip, dar care poartă, în sfîrșit, un nume tăcut; sau primul contact cu cuvintele ulteriorului reînceput de la sfîrșitul *Ultimului Om*.

Limbajul se descoperă, atunci, eliberat de toate vechile mituri prin care s-a format conștiința noastră cu privire la cuvinte, la discurs, la literatură. S-a crezut, multă vreme, că limbajul stăpînea timpul, că funcționa atît ca legătură viitoare în cuvîntul dat, cît și ca memorie și povestire; s-a considerat că este profeție și istorie; s-a crezut, de asemenea, că în această suveranitate a lui, el deținea puterea de a provoca apariția corpului vizibil și etern al adevărului; s-a crezut că esența sa consta în forma cuvintelor sau în suflul care le făcea să vibreze. Dar el nu este decît șiroire și rumoare informă, forța sa stă în disimulare; de aceea el face corp comun cu eroziunea timpului; este uitare fără profunzime și vid transparent al așteptării.

În fiecare dintre cuvintele sale, limbajul se îndreaptă, într-adevăr, spre conținuturi care îi sînt prealabile; însă în ființa sa, și dacă se reține cît mai aproape de ființa sa, el nu se desfășoară decît în puritatea așteptării. Așteptarea nu este îndreptată spre nimic: căci obiectul care ar veni să o satisfacă n-ar face decît s-o anuleze. Și totuși, ea nu este, pe loc, împietrire resemnată; are puterea de îndurare a unei mișcări fără capăt și care nu își promite nicicînd răsplata unui

---

[8] *Celui qui ne m'accompagnait pas*, *op. cit.*, pp. 135-136.

repaus; nu se înfăşoară în nici o interioritate; fiecare dintre cele mai neînsemnate parcele ale sale cade într-un iremediabil afară. Aşteptarea nu poate să se aştepte pe sine la capătul propriului său trecut, să se încînte cu răbdarea sa şi nici să se sprijine o dată pentru totdeauna pe curajul care niciodată nu i-a lipsit. Ceea ce o adună nu este memoria, ci uitarea. Această uitare nu trebuie, totuşi, confundată nici cu împrăştierea proprie distracţiei, nici cu somnul în care ar cădea vigilenţa; ea se compune dintr-o veghe atît de trează, atît de lucidă, atît de matinală, încît constituie mai degrabă o concediere a nopţii şi o pură deschidere către o zi care nu a venit încă. În acest sens, uitarea este extremă atenţie – atenţie atît de extremă încît şterge orice chip singular ce poate să i se ofere; de îndată ce e determinată, o formă este în acelaşi timp prea veche şi prea nouă, prea străină şi prea familiară pentru a nu fi imediat recuzată de puritatea aşteptării şi sortită, astfel, imediatului uitării. Doar în uitare aşteptarea se menţine ca aşteptare: atenţie trează la ceea ce ar fi radical nou, fără vreo legătură de asemănare şi de continuitate cu ceva (noutate a aşteptării însăşi, întinsă în afara sieşi şi liberă de orice trecut), şi atenţie faţă de ceea ce ar fi, în chipul cel mai profund cu putinţă, vechi (deoarece din adîncul ei înseşi, aşteptarea n-a încetat niciodată să aştepte).

Prin fiinţa sa care aşteaptă şi uită, prin această putere de disimulare care şterge orice semnificaţie determinată şi însăşi existenţa celui care vorbeşte, prin această neutralitate cenuşie care formează ascunzătoarea esenţială a oricărei fiinţe şi care eliberează, astfel, spaţiul imaginii, limbajul nu este nici adevărul şi nici timpul, nici eternitatea şi nici omul, ci forma, întotdeauna descompusă, a exteriorului; el face să comunice, sau lasă, mai curînd, să se vadă, în fulgerul neîncetatei lor oscilaţii, originea şi moartea – contactul lor de o clipă menţinut într-un spaţiu nemăsurat. Purul afară al originii, dacă spre el, într-adevăr, îşi aţinteşte atenţia limbajul ca să-l întîmpine, nu se fixează niciodată într-o pozitivitate imobilă şi penetrabilă; iar exteriorul mereu reînceput al morţii, chiar dacă este purtat spre lumină de uitarea esenţială limbajului, nu impune niciodată limita pornind de la care s-ar schiţa, în sfîrşit, adevărul. Ele basculează imediat una în cealaltă; originea are transparenţa a ceea ce nu are sfîrşit, în vreme ce moartea deschide la nesfîrşit asupra repetiţiei începutului. Iar ceea ce *este* limbajul (nu ceea ce vrea el să spună, nu forma în care o spune), ceea ce el este în fiinţa sa este tocmai această voce atît de fină, acest recul atît de imperceptibil, această slăbiciune din miezul şi din jurul fiecărui lucru, fiecărui chip, care scaldă în aceeaşi limpezime neutră –

ziuă şi noapte deopotrivă – efortul tardiv al originii, eroziunea matinală a morţii. Uitarea ucigătoare a lui Orfeu, aşteptarea lui Ulise înlănţuit sînt însăşi fiinţa limbajului.

Pe vremea cînd limbajul se definea ca loc al adevărului şi ca legătură a timpului, pentru el era absolut periculos faptul că Epimenide Cretanul afirmase că toţi cretanii erau mincinoşi: legătura acestui discurs cu el însuşi îl dezlega de orice adevăr posibil. Dar dacă limbajul se dezvăluie ca transparenţă reciprocă a originii şi a morţii, nu există existenţă care, prin simpla afirmare a lui "Eu vorbesc", să nu capete promisiunea ameninţătoare a propriei sale dispariţii, a viitoarei sale apariţii.

NIETZSCHE, FREUD, MARX

Acest proiect de "masă rotundă" mi s-a părut foarte interesant, atunci cînd mi-a fost propus, dar, desigur, şi foarte incomod. Propun o abordare indirectă: cîteva teme privind *tehnicile de interpretare* la Marx, Nietzsche şi Freud.

De fapt, în spatele acestor teme se ascunde un vis; acela de a putea realiza, într-o bună zi, un soi de Corpus general, de Enciclopedie a tuturor tehnicilor de interpretare pe care le-am cunoscut de la gramaticienii greci şi pînă în zilele noastre. Din acest mare corpus al tuturor tehnicilor de interpretare puţine capitole, cred, au fost redactate pînă în prezent.

Mi se pare că am putea să spunem următoarele, ca introducere generală la ideea unei istorii a tehnicilor de interpretare: că limbajul, cel puţin în culturile indoeuropene, a trezit întotdeauna două feluri de bănuieli:

– în primul rînd, bănuiala că limbajul nu spune exact ceea ce spune. Sensul pe care îl surprindem şi care este imediat manifestat nu este poate, în realitate, decît un sens minor, care protejează, concentrează şi, totuşi, transmite un alt sens; acesta din urmă fiind deopotrivă sensul cel mai puternic şi sensul "de dedesubt". E ceea ce grecii numeau *alegoria* şi *hyponoia*;

– pe de altă parte, limbajul mai trezeşte şi altă bănuială: că el debordează, oarecum, forma sa propriu-zis verbală şi că există multe alte lucruri pe lume care vorbesc şi care nu sînt limbaj. Este foarte posibil, la urma urmelor, ca natura, marea, foşnetul copacilor, animalele, chipurile, măştile, cuţitele încrucişate să vorbească; există, poate, limbaj care se articulează într-un mod care nu este verbal. Acesta ar fi, în mare, *semainon*-ul grecilor.

Aceste două bănuieli, pe care le vedem apărînd încă de la greci, nu au dispărut şi continuă să ne fie şi azi contemporane, din moment ce tocmai am reînceput să credem, din secolul al XIX-lea încoace, că gesturile mute, bolile, întregul tumult din jurul nostru ar putea şi el să

vorbească; mai mult ca niciodată, noi aţintim, azi, auzul la tot acest limbaj posibil, încercînd să surprindem sub cuvinte un discurs mai esenţial.

Părerea mea este că fiecare cultură, vreau să spun fiecare formă culturală a civilizaţiei europene a avut sistemul său de interpretare, tehnicile, metodele şi modalităţile sale proprii de a bănui limbajul care vrea să spună altceva decît ceea ce spune şi de a bănui că există limbaj şi în afara limbajului. Se pare, deci, că ar fi o întreprindere de inaugurat pentru a stabili sistemul sau tabloul, cum se spunea în secolul al XVII-lea, tuturor acestor sisteme de interpretare.

Pentru a înţelege care este sistemul de interpretare întemeiat de secolul al XIX-lea şi, prin urmare, căruia noi continuăm să-i aparţinem şi azi, mi se pare că ar trebui să pornim de la o referinţă îndepărtată în timp, de la un tip de tehnică ce a putut, de pildă, să existe în secolul al XVI-lea. În acea epocă, ceea ce dădea *loc* interpretării, deopotrivă poziţia sa generală şi unitatea minimală pe care interpretarea le avea de tratat, era *asemănarea*. Acolo unde lucrurile se asemănau, acolo unde *era* asemănare, ceva voia să fie spus şi putea fi descifrat; e cunoscut rolul important pe care l-au jucat în cosmologia, botanica, zoologia şi filosofia veacului al XVI-lea asemănarea şi toate noţiunile care pivotează ca nişte sateliţi în jurul ei. La drept vorbind, pentru ochii noştri de oameni ai secolului XX, toată această reţea de similitudini este destul de confuză şi de încîlcită. În realitate însă, acest corpus al asemănării din secolul al XVI-lea era perfect organizat. Existau cel puţin cinci noţiuni perfect definite:

– noţiunea de convenienţă, *conveneniia*, care înseamnă potrivire (de exemplu a sufletului la corp sau a seriei animale la seria vegetală);

– noţiunea de *sympatheia*, simpatia, care este identitatea accidentelor în substanţe distincte;

– noţiunea de *emulatio*, care este foarte curiosul paralelism al atributelor în substanţe sau fiinţe distincte, astfel încît atributele sînt un fel de oglindire a unora de către altele într-o substanţă şi în alta. (Astfel, Porta explică faptul că faţa umană, cu cele şapte părţi pe care el le deosebeşte, este emulaţia cerului cu cele şapte planete ale sale.);

– noţiunea de *signatura*, semnătura, care constituie, printre proprietăţile vizibile ale unui individ, imaginea unei proprietăţi invizibile şi ascunse;

– şi, în sfîrşit, fireşte, noţiunea de *analogie*, care este identitatea raporturilor între două sau mai multe substanţe diferite.

Teoria semnului şi tehnicile de interpretare se bazau, prin urmare, în acea epocă, pe o definiţie cît se poate de clară a tuturor

tipurilor posibile de asemănare, şi se aflau la temelia a două tipuri perfect opuse de cunoaştere: *cognitio*, care era trecerea, oarecum laterală, de la o asemănare la alta; şi *divinatio*, care era cunoaşterea în profunzime, mergînd de la o asemănare de suprafaţă spre o asemănare mai profundă. Toate aceste asemănări manifestă *consensus*-ul lumii care le întemeiază; ele se opun lui *simulacrum*, asemănarea rea, care are la bază disensiunea dintre Dumnezeu şi Diavol.

*

Dacă aceste tehnici de interpretare ale secolului al XVI-lea au fost lăsate în suspensie de evoluţia gîndirii occidentale din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, dacă critica baconiană şi cea carteziană a asemănării au jucat cu siguranţă un rol important pentru punerea lor între paranteze, secolul al XIX-lea şi în special Marx, Nietzsche şi Freud ne-au readus în prezenţa unei noi posibilităţi de interpretare, au întemeiat din nou posibilitatea unei hermeneutici.

Cartea întîi a *Capitalului**, texte precum *Naşterea tragediei*** şi *Genealogia moralei**** sau *Traumdeutung***** ne readuc în prezenţa unor tehnici interpretative. Şi efectul de şoc, soiul de rană provocată în gîndirea occidentală de aceste opere se datorează, probabil, faptului că ele au reconstituit, sub privirile noastre, ceva ce Marx însuşi, de altfel,

---

* K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Buch I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg, O. Meissner, 1867 (*Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre I: *Le Développement de la production capitaliste*, trad. fr. J. Roy, revue par M. Rubel, in *Œuvres*, t. I: *Économie*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Plèiade", 1965, pp. 630-690). (ED. ROM.)

** F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Leipzig, E.W. Fritzsch, 1872 (*La Naissance de la tragédie. Ou Hellénité et Pessimisme*, trad. fr. P. Lacoue-Labarthe, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. I, 1977, pp. 23-156). (*Naşterea tragediei*, trad. rom. Simion Dănilă, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Timişoara, Ed. Hestia, 1998. Cf. şi trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, *in* vol. *De la Apollo la Faust*, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1978.)

*** F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig, C.G. Naumann, 1887 (*La Généalogie de la morale*, trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, pp. 213-347). (*Genealogia moralei*, trad. rom. Liana Micescu, *in* vol. Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994.)

**** S. Freud, *Die Traumdeuntung*, Viena, Franz Deuticke, 1900 (*L'Interprétation des rêves*, trad. fr. D. Berger, Paris, P.U.F., 1967).

numea "hieroglife". Lucrul acesta ne-a pus într-o postură inconfortabilă, deoarece tehnicile acestea de interpretare ne privesc pe noi înşine, deoarece noi înşine, interpreţii, am început să ne interpretăm cu ajutorul acestor tehnici. Cu aceste tehnici de interpretare va trebui să-i interogăm, retroactiv, şi pe interpreţii care au fost Freud, Nietzsche şi Marx, ceea ce face să fim mereu plimbaţi într-un perpetuu joc de oglinzi.

Freud spune undeva că există trei mari răni narcisiace în cultura occidentală: rana impusă de Copernic; aceea provocată de Darwin, atunci cînd a descoperit că Omul se trage din maimuţă; şi rana făcută de Freud însuşi, atunci cînd şi el, la rîndul său, a descoperit că conştiinţa se întemeiază pe inconştienţă*. Stau şi mă întreb dacă nu am putea, cumva, spune că Freud, Nietzsche şi Marx, cuprinzîndu-ne într-o misiune de interpretare ce se oglindeşte mereu pe ea însăşi, n-au constituit în jurul nostru, şi pentru noi, aceste oglinzi de unde ne sînt trimise înapoi nişte imagini ale căror răni nevindecabile formează narcisismul nostru de azi. Mi se pare, în orice caz, şi în această direcţie aş dori să fac anumite sugestii, că Marx, Nietzsche şi Freud n-au multiplicat, oarecum, semnele în lumea occidentală. Ei n-au dat un sens nou unor lucruri care nu aveau sens. Ei au schimbat, de fapt, natura semnului şi au modificat modul în care semnul în general putea fi interpretat.

Cea dintîi întrebare pe care aş vrea să o pun e următoarea: nu au modificat oare Marx, Freud şi Nietzsche în profunzime spaţiul de repartiţie în care semnele pot fi semne?

În epoca pe care am luat-o ca punct de reper, secolul al XVI-lea, semnele erau dispuse în mod omogen într-un spaţiu care era şi el omogen, şi asta în toate direcţiile. Semnele pămîntului trimiteau la cer, dar trimiteau şi la lumea subterană, trimiteau de la om la animal, de la animal la plantă, şi reciproc. Începînd cu secolul al XIX-lea, cu Freud, Marx şi Nietzsche, semnele s-au etajat într-un spaţiu mult mai diferenţiat, pe o dimensiune pe care am putea-o numi a profunzimii, cu condiţia de a nu înţelege prin aceasta interioritatea, ci, dimpotrivă, exterioritatea.

---

* Aluzie la tripla umilire la care a fost supus narcisimul uman de către Nicolaus Copernic ("umilirea cosmologică"), Charles Darwin ("umilirea biologică") şi Sigmund Freud ("umilirea psihologică") despre care vorbeşte Freud în *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, 1917 (*Une difficulté de la psychanalyse*, trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, coll. "Les Essais", nr. 61, 1933, pp. 141-147).

Mă gîndesc mai cu seamă la îndelungata dezbatere pe care Nietzsche n-a încetat s-o întreţină cu profunzimea. Există la Nietzsche o critică a profunzimii ideale, a profunzimii de conştiinţă, pe care el o denunţă ca invenţie a filosofilor; această profunzime ar fi căutare pură şi lăuntrică a adevărului. Nietzsche arată cît de mult presupune ea resemnarea, ipocrizia, masca; astfel încît interpretul e obligat, atunci cînd parcurge semnele profunzimii pentru a le denunţa, să coboare pe linia verticală şi să arate că această profunzime a interiorităţii este, în realitate, altceva decît ceea ce spune că e. Trebuie, prin urmare, ca interpretul să coboare, să fie, cum spune Nietzsche, "scormonitorul în drojdia societăţii"[1].

Această linie descendentă nu poate fi, de fapt, trasată atunci cînd interpretezi, decît pentru a restitui exterioritatea scînteietoare care a fost acoperită şi îngropată. Şi aceasta pentru că, dacă interpretul trebuie să meargă el însuşi pînă la fund, asemeni unui scormonitor, mişcarea interpretării este, dimpotrivă, aceea a unei înălţări, a unei înălţări din ce în ce mai sus, care să lase întotdeauna să se etaleze în urma ei, într-un mod din ce în ce mai vizibil, profunzimea; şi profunzimea este restituită, acum, ca secret absolut superficial, astfel încît zborul vulturului, urcarea muntelui, toată această verticalitate atît de importantă din *Zarathustra* reprezintă, în sens strict, răsturnarea profunzimii, descoperirea faptului că profunzimea nu era decît un joc, o cută a suprafeţei. Pe măsură ce lumea devine tot mai profundă sub privire, ne dăm seama că tot ce a exersat profunzimea omului nu a fost decît un joc de copii.

Mă întreb dacă această spaţialitate, acest joc al lui Nietzsche cu profunzimea, nu pot fi comparate cu jocul, aparent diferit, pe care Marx l-a jucat cu platitudinea. Conceptul de platitudine, la Marx, este deosebit de important; la începutul *Capitalului*, el explică felul în care, spre deosebire de Perseu, el trebuie să se afunde în ceaţă pentru a demonstra că, de fapt, nu există nici monştri şi nici enigme profunde, pentru că tot ce e profunzime în concepţia burgheziei cu privire la monedă, capital, valoare etc. nu este, în realitate, decît platitudine.

Şi, fireşte, trebuie să reamintim şi spaţiul de interpretare pe care Freud l-a constituit nu numai prin faimoasa topologie a Conştiinţei şi Inconştientului, ci şi prin regulile pe care el le-a formulat pentru

---

[1] F. Nietzsche, *Morgenröthe*, Leipzig, C.G. Naumann, 1880. *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, § 446: "Hiérarchie" (trad. fr. Julien Hervier, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. IV, 1980, p. 238 *(N. ed. fr.)*

atenția psihanalitică, și descifrarea de către analist a ceea ce se spune de-a lungul întregului "lanț" vorbit. Ar trebui să reamintim spațialitatea, la urma urmelor cît se poate de materială, căreia Freud i-a atribuit atîta importanță, și care îl etalează pe bolnav sub privirea de sus a psihanalistului.

*

Cea de-a doua temă pe care aș vrea să v-o propun, și care, de altfel, se leagă oarecum de aceasta, ar fi de a indica, pornind de la cei trei oameni despre care tocmai vorbim, că interpretarea a devenit, în sfîrșit, o sarcină infinită.

Ea era deja o sarcină infinită, la drept vorbind, încă din veacul al XVI-lea, numai că semnele trimiteau de la unele la altele, și aceasta pur și simplu pentru că asemănarea nu poate fi decît limitată. Începînd cu secolul al XIX-lea, semnele se înlănțuie într-o rețea inepuizabilă, la rîndul ei infinită, și nu pentru că s-ar sprijini pe o asemănare fără margini, ci pentru că există abis și deschidere ireductibile.

Neîmplinirea interpretării, faptul că este întotdeauna fărîmițată și că rămîne în suspensie la marginea ei însăși se regăsește, cred, într-un mod destul de asemănător, la Marx, Nietzsche și Freud, sub forma unui refuz al începutului. Refuz al "robinsonadei", spunea Marx; distincția, atît de importantă la Nietzsche, dintre început și origine; și caracterul mereu neterminat al demersului regresiv și analitic la Freud. Mai cu seamă la Nietzsche și Freud, de altfel, și într-o mai mică măsură la Marx, vedem desenîndu-se această experiență, atît de importantă, cred, pentru hermeneutica modernă, conform căreia cu cît mergem mai departe în interpretare, cu atît ne apropiem de o regiune absolut periculoasă, unde interpretarea nu numai că își va afla punctul de unde va trebui să se întoarcă înapoi, dar și unde va dispărea ea însăși ca interpretare, atrăgînd, poate, după sine dispariția interpretului însuși. Existența mereu mai apropiată a punctului absolut al interpretării ar fi, în același timp, aceea a unui punct de ruptură.

La Freud, știm foarte bine cum a avut loc, progresiv, descoperirea acestui caracter esențialmente deschis al interpretării, structural abisal. Ea a fost făcută mai întîi într-un mod foarte aluziv, foarte voalat față de ea însăși, în *Tramdeutung*, atunci cînd Freud își analizează propriile vise și invocă motive de pudoare și de nedivulgare a unui secret personal pentru a se întrerupe.

În analiza cazului Dora, vedem apărînd ideea că interpretarea trebuie să se oprească, nu poate să meargă pînă la capăt din pricina a

ceva care, cîţiva ani mai tîrziu, va fi numit *transfer*. După care se afirmă, prin întregul studiu al transferului, inepuizabilitatea analizei, în caracterul infinit şi infinit problematic al raportului dintre analizat şi analist, raport care este, fireşte, constitutiv pentru psihanaliză, şi care deschide spaţiul în care aceasta nu încetează a se desfăşura, fără a putea să ajungă la un sfîrşit.

Şi la Nietzsche este evident că interpretarea este întotdeauna neterminată. Căci ce este pentru el filosofia dacă nu un fel de filologie mereu în suspensie, o filologie fără sfîrşit, derulată mereu mai departe, o filologie care nu va fi niciodată fixată în mod absolut? De ce? Pentru că, aşa cum spune el însuşi în *Dincolo de bine şi de rău*, "nu-i exclus ca însăşi constituţia fundamentală a existenţei să implice faptul că deplina cunoaştere atrage după sine pieirea*". Şi totuşi, în *Ecce homo***, el a demonstrat cît de aproape se afla de această cunoaştere absolută care face parte din fundamentul Fiinţei. La fel, în cursul toamnei anului 1888, la Torino.

Dacă descifrăm în corespondenţa lui Freud neîncetatele sale griji din clipa în care a descoperit psihanaliza, ne putem întreba dacă experienţa lui Freud nu este, în fond, destul de asemănătoare cu cea a lui Nietzsche. Ceea ce se află în chestiune în punctul de ruptură al interpretării, în această convergenţă a interpretării către un punct care o face imposibilă, ar putea fi ceva precum experienţa nebuniei.

Experienţă împotriva căreia Nietzsche s-a zbătut şi de care a fost fascinat; experienţă împotriva căreia Freud însuşi, întreaga sa viaţă, a luptat, nu fără angoasă. Această experienţă a nebuniei ar constitui sancţiunea unei mişcări a interpretării, care se apropie la infinit de centrul său şi care se prăbuşeşte, calcinată.

*

---

* F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, C.G. Naumann, 1886. (*Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*, trad. fr. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, 1971, § 39, p. 56. (*N. ed. fr.*) (Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, trad. rom. Francisc Grünberg, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991, p. 49.)

** F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, Leipzig, C.G. Naumann, 1889 (*Ecce homo. Comment on devient ce que l'on est*, trad. fr. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974, pp. 237-341). (*Ecce homo*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Cluj, Ed. Dacia, 1994.)

Această neterminare esențială a interpretării cred că este legată de alte două principii, și ele fundamentale, și care constituie, împreună cu primele două despre care tocmai am vorbit, postulatele hermeneuticii moderne. Mai întîi, acesta: dacă interpretarea nu se poate niciodată încheia este pur și simplu pentru că nu există nimic de interpretat. Nu există nimic absolut prim de interpretat, deoarece, în fond, totul este deja interpretare, fiecare semn este, în sine, nu lucrul ce se oferă interpretării, ci interpretarea altor semne.

Nu există niciodată, dacă vreți, un *interpretandum* care să nu fie deja *interpretans*, astfel încît raportul care se stabilește prin interpretare este în egală măsură de elucidare și de violență. Într-adevăr, interpretarea nu clarifică o materie de interpretat care ar veni să i se ofere în mod pasiv; ea nu poate decît să se înstăpînească asupra unei interpretări deja existente, pe care trebuie s-o răstoarne, s-o întoarcă pe dos, s-o distrugă cu lovituri de ciocan.

Putem observa acest lucru deja la Marx, care nu interpretează istoria raporturilor de producție, ci un raport care se prezintă el însuși ca o interpretare, deoarece se prezintă ca natură. La fel, Freud nu interpretează semne, ci interpretări. Căci ce descoperă el sub simptome? El nu descoperă, așa cum se spune, "traumatisme", ci scoate la lumină *fantasme*, cu încărcătura lor de angoasă, adică un nucleu care este deja el însuși, în ființa sa proprie, o interpretare. Anorexia, de pildă, nu trimite la sevraj, așa cum semnificantul ar trimite la semnificat; anorexia ca semn, ca simptom de interpretat trimite la fantasmele sînului matern deficitar, care este el însuși o interpretare, care este deja, în el însuși, un corp vorbitor. Iată de ce Freud nu are de interpretat altfel decît în limbajul bolnavilor săi ceea ce chiar aceștia îi oferă ca simptome; interpretarea sa este interpretarea unei interpretări, în termenii prin care această interpretare se oferă. E cunoscut faptul că Freud a inventat Supraeul în ziua cînd un bolnav i-a spus: "Simt un cîine pe mine".

În același fel se înstăpînește și Nietzsche asupra interpretărilor care s-au înstăpînit, deja, unele asupra altora. Pentru Nietzsche nu există un semnificat originar. Cuvintele însele nu sînt altceva decît interpretări, de-a lungul întregii lor istorii ele interpretează mai înainte de a fi semne, și nu semnifică, pînă la urmă, decît tocmai pentru că nu sînt decît niște interpretări esențiale. Dovadă, faimoasa etimologie a lui *agathos*[2]. Este și ceea ce Nietzsche spune atunci cînd afirmă că întotdeauna cuvintele au fost inventate de clasele superioare; ele nu

---

[2] Cf. *Genealogia moralei*, *op. cit.*, Prima disertație, §§ 4 și 5.

indică un semnificat, ci impun o interpretare. Drept urmare, nu pentru că există semne prime şi enigmatice ne-am dedicat noi, acum, sarcinii de a interpreta, ci tocmai pentru că există interpretări, pentru că nu încetează a exista, sub tot ce vorbeşte, marea urzeală de interpretări violente. Tocmai de aceea există semne, semne ce ne prescriu interpretarea propriei lor interpretări, ce ne prescriu să le răsturnăm ca semne. Din acest punct de vedere, se poate spune că *allegoria* şi *hyponoia* sînt în adîncul limbajului şi înaintea lui, nu ceea ce s-a strecurat ulterior sub cuvinte, pentru a le deplasa şi a le face să vibreze, ci ceea ce a determinat naşterea cuvintelor, ceea ce le face să pîlpîie cu o strălucire ce nu se fixează niciodată. Din aceeaşi pricină, interpretul, la Nietzsche, este "veridicul"; el este "veritabilul", şi nu pentru că s-ar înstăpîni asupra unui adevăr adormit pentru a-l profera, ci pentru că rosteşte interpretarea pe care orice adevăr are funcţia de a-l acoperi. Şi poate că tocmai această întîietate a interpretării faţă de semne constituie elementul cu adevărat decisiv în hermeneutica modernă.

Ideea că interpretarea precede semnul implică faptul că semnul nu este o fiinţă simplă şi binevoitoare (*bienveillant*), aşa cum mai era cazul pînă în secolul al XVI-lea, cînd pletora semnelor, faptul că lucrurile se asemănau dovedeau, pur şi simplu, bunăvoinţa (*la bienveillance*) lui Dumnezeu, şi nu îndepărtau decît printr-un văl transparent semnul de semnificat. Începînd din secolul al XIX-lea, o dată cu Freud, Marx şi Nietzsche, am impresia că semnul începe să devină, dimpotrivă, răuvoitor (*malveillant*); vreau să spun că există în semn un mod ambiguu şi oarecum suspect de a vrea rău (*mal vouloir*) şi de a "veghea rău" (*"malveiller"*). Şi aceasta exact în măsura în care semnul este deja o interpretare care nu se arată ca atare. Semnele sînt nişte interpretări care încearcă să se justifice, nu invers.

Acesta este modul de funcţionare a monedei aşa e definită în *Critica economiei politice* şi mai cu seamă în cartea întîi a *Capitalului*. Aşa funcţionează şi simptomele la Freud. Iar la Nietzsche, cuvintele, justiţia, clasificările binare ale Binelui şi Răului, semnele deci, sînt nişte măşti. Dobîndind această nouă funcţie de acoperire a interpretării, semnul îşi pierde fiinţa sa simplă de semnificant pe care o mai avea, încă, în epoca Renaşterii, opacitatea sa ajunge, parcă, să se deschidă, iar în această deschizătură pot, atunci, să pătrundă toate conceptele negative care rămăseseră, pînă atunci, străine de teoria semnului. Acesta nu cunoştea decît momentul transparent şi abia negativ al vălului. Acum devine posibilă organizarea, în interiorul

semnului, a unui întreg joc al conceptelor negative, de contradicţii şi opoziţii, pe scurt, a întregului ansamblu al jocului forţelor reactive atît de bine analizate de Deleuze în cartea sa despre Nietzsche[a].

"A repune dialectica pe picioare": dacă această expresie trebuie să aibă un sens, acesta n-ar putea, cumva, fi tocmai reintroducerea în masa semnului, în acest spaţiu deschis, nesfîrşit, abisal, în acest spaţiu fără un conţinut real şi fără reconciliere, a acestui joc al negativităţii pe care dialectica, pînă la urmă, îl dezamorsase conferindu-i un sens pozitiv?

*

Ultima caracteristică, în sfîrşit, a hermeneuticii: interpretarea se vede obligată să se interpreteze pe sine însăşi la infinit; să se reia mereu pe ea însăşi. De unde două consecinţe importante. Prima este aceea că interpretarea va fi întotdeauna o interpretare prin întrebarea "cine?"; nu se interpretează ce se află în semnificat, ci, în fond: cine a pus interpretarea. Principiul interpretării nu este altceva decît interpretul, şi acesta e, poate, sensul dat de Nietzsche cuvîntului "psihologie". A doua consecinţă este că interpretarea trebuie să se interpreteze întotdeauna pe ea însăşi şi nu poate evita să revină asupra ei însăşi. În opoziţie cu timpul semnelor, care este un timp al scadenţei, şi în opoziţie cu timpul dialecticii, care e, totuşi, linear, avem, prin urmare, un timp al interpretării care e circular. Acest timp e obligat să treacă din nou pe unde a mai trecut deja, ceea ce face ca, în total, singurul pericol care ameninţă cu adevărat interpretarea, un pericol suprem însă, să fie acela la care, paradoxal, tocmai semnele o expun. Moartea interpretării constă în a crede că există semne, semne care există prim, originar, real, ca nişte mărci coerente, pertinente şi sistematice.

Viaţa interpretării, din contră, constă în a crede că nu există decît interpretări. Cred că trebuie să înţelegem foarte bine acest lucru, pe care prea mulţi contemporani de-ai noştri îl uită, şi anume că hermeneutica şi semiologia sînt duşmani de moarte. O hermeneutică ce se repliază, într-adevăr, pe o semiologie crede în existenţa absolută a semnelor: ea părăseşte violenţa, neterminarea, infinitatea interpretărilor pentru a instaura teroarea indicelui şi a suspecta limbajul. Recunoaştem, aici, marxismul de după Marx. Dimpotrivă, o hermeneutică ce se cuprinde în ea însăşi intră în domeniul limbajelor

---

[a] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

care nu încetează a se implica pe ele însele, în acea regiune mediană a nebuniei şi a limbajului pur. Aici îl recunoaştem pe Nietzsche.

DISCUŢII

Dl. Boehm: Aţi arătat foarte bine că interpretarea nu se opreşte niciodată la Nietzsche şi constituie însăşi ţesătura realităţii. Mai mult decît atît: a interpreta lumea şi a o schimba nu sînt, pentru Nietzsche, două lucruri diferite. Dar la fel stau lucrurile şi în cazul lui Marx? Într-un text celebru, el opune schimbarea lumii transformării ei...

Dl. Foucault: Mă aşteptam să-mi opuneţi această frază a lui Marx. Cu toate acestea, dacă vă gîndiţi la economia politică, o să remarcaţi că Marx o tratează întotdeauna ca pe un mod de interpretare. Textul despre interpretare se referă la filosofie şi la sfîrşitul filosofiei. Însă economia politică aşa cum o înţelege Marx n-ar putea oare să constituie o interpretare care să nu fie condamnată, dat fiind că ar putea să ţină seama de schimbarea lumii şi, într-un fel, ar interioriza-o?

Dl. Boehm: Altă întrebare: esenţială, pentru Marx, Nietzsche şi Freud, nu este cumva ideea unei automistificări a conştiinţei? Nu aceasta este ideea cu adevărat nouă, care nu apare înainte de secolul al XIX-lea şi care îşi are sursa la Hegel?

Dl. Foucault: Ar fi o laşitate din partea mea dacă v-aş spune că tocmai aceasta nu este problema pe care am dorit să o pun. Am vrut să tratez interpretarea ca atare. De ce am reînceput să interpretăm? Să fie sub influenţa lui Hegel?

Un lucru e sigur, şi anume că importanţa semnului, o anumită schimbare, oricum, în importanţa şi creditul acordat semnului s-a produs la sfîrşitul secolului al XVIII-lea sau începutul celui de-al XIX-lea; din motive foarte numeroase. De pildă, descoperirea filologiei în sensul clasic al termenului, organizarea reţelei limbilor indoeuropene, faptul că metodele de clasificare şi-au pierdut utilitatea, toate acestea au reorganizat, probabil, în întregime lumea culturală a semnelor. Anumite lucruri precum filosofia naturii, înţeleasă în sens foarte larg, şi nu doar la Hegel, dar şi la toţi contemporanii germani ai lui Hegel, constituie fără îndoială dovada acestei alterări în regimul semnelor, care s-a produs în acel moment în cultură.

Părerea mea este că ar fi mai fertil, să spunem, în momentul de faţă, pentru genul de probleme care se pun, să vedem în ideea mistificării conştiinţei mai curînd o temă născută din modificarea

regimului fundamental al semnelor în loc să aflăm, invers, în ea originea preocupării de a interpreta.

Dl. Taubes: Analiza d-lui Foucault nu este oare incompletă? Domnia sa nu a ţinut cont de tehnicile exegezei religioase, care au avut un rol decisiv. Şi n-a urmărit adevărata articulare istorică. În ciuda celor spuse de Dl. Foucault, părerea mea este că interpretarea începe, în secolul al XIX-lea, o dată cu Hegel.

Dl. Foucault: Nu am spus nimic despre interpretarea religioasă, care a avut într-adevăr o importanţă extremă, pentru că în foarte scurta istorie pe care am schiţat-o m-am plasat pe latura semnelor şi nu pe aceea a sensului. Cît priveşte ruptura petrecută în secolul al XIX-lea, o putem foarte bine pune sub numele lui Hegel. Dar în istoria semnelor, luate în extensia lor cea mai mare, descoperirea limbilor indo-europene, dispariţia gramaticii generale, înlocuirea conceptului de caracter cu cel de organism nu sînt cu nimic mai puţin "importante" decît filosofia hegeliană. Nu trebuie să confundăm istoria filosofiei cu arheologia gîndirii.

Dl. Vattimo: Dacă v-am înţeles bine, Marx ar trebui introdus printre gînditorii care, asemeni lui Nietzsche, descoperă infinitatea interpretării. Sînt întru totul de acord cu dumneavoastră în privinţa lui Nietzsche. La Marx, însă, nu există oare, în mod obligatoriu, un punct de sosire? Ce vrea să însemne infrastructură dacă nu ceva ce trebuie considerat ca bază?

Dl. Foucault: În ceea ce-l priveşte pe Marx, nu mi-am dezvoltat deloc ideea; mă tem chiar că n-aş putea încă s-o demonstrez. Gîndiţi-vă însă la *18 Brumar**, de pildă: Marx nu-şi prezintă nici o clipă interpretarea ca fiind interpretarea finală. Ştie foarte bine, şi o spune, că s-ar putea interpreta la un nivel mai profund, sau la un nivel mai general, şi că nu există o explicaţie la nivelul faptelor.

Dl. Wahl: Eu cred că există un război între Nietzsche şi Marx, şi între Nietzsche şi Freud, chiar dacă există analogii. Dacă Marx are dreptate, atunci Nietzsche ar trebui interpretat ca un fenomen al burgheziei dintr-o anume epocă. Dacă Freud are dreptate, trebuie să ne aplecăm asupra inconştientului lui Nietzsche. Văd, prin urmare, un fel de război între Nietzsche şi ceilalţi doi.

---

* K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in *Die Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heftern*, ed. J. Weydemeyer, Erstes Heft, New York, 1852 (*Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1962).

Nu este adevărat că, în materie de interpretări, avem prea multe? Sîntem "bolnavi de interpretare". Întotdeauna trebuie, desigur, să interpretăm. Nu există însă şi ceva de interpretat? Şi mă întreb: cine interpretează? Şi, în fine: sîntem mistificaţi, dar de cine anume? Există cineva care ne trage pe sfoară, dar cine este acesta? Întotdeauna există o pluralitate de interpretări: Marx, Freud, Nietzsche, dar şi Gobineau... Există marxism, psihanaliză, există şi, să spunem, interpretări rasiale...

Dl. Foucault: Problema pluralităţii interpretărilor, a războiului interpretărilor este făcută, cred eu, structural posibilă tocmai de definiţia dată interpretării, care se face la infinit, fără să existe un punct absolut pe baza căruia ea să se judece şi să fie decisă. Astfel încît *asta*, faptul că noi sîntem sortiţi a fi interpretaţi chiar în momentul cînd interpretăm, trebuie să fie cunoscut fiecărui interpret. Această pletoră de interpretări reprezintă, fără îndoială, o trăsătură ce caracterizează în profunzime cultura occidentală acum.

Dl. Wahl: Există, totuşi, şi oameni care nu sînt interpreţi.

Dl. Foucault: Aceştia nu fac decît să repete, să repete limbajul însuşi.

Dl. Wahl: De ce? De ce să spunem asta? Pe Claudel, fireşte, vrem să-l interpretăm în nenumărate feluri, din punct de vedere marxist, din punct de vedere freudian, dar cu toate acestea cea mai importantă este, oricum, opera lui Claudel. Despre opera lui Nietzsche este mai greu de afirmat acest lucru. Interpretată marxist sau freudian, ea riscă să sucombeze...

Dl. Foucault: Oh, n-aş spune că a sucombat! Este însă adevărat că există, în tehnicile de interpretare ale lui Nietzsche, ceva radical diferit şi care face să nu-l putem, dacă vreţi, înscrie în corpurile constituite pe care le reprezintă astăzi comuniştii, pe de o parte, şi psihanaliştii, pe de altă parte. Nietzscheenii nu au în raport cu ceea ce interpretează...

Dl. Wahl: Există nietzscheeni? Azi-dimineaţă existau îndoieli în această privinţă!

Dl. Baroni: Aş vrea să vă întreb dacă nu credeţi că între Nietzsche, Freud şi Marx paralela ar putea fi următoarea: Nietzsche, în interpretarea sa, caută să analizeze sentimentele frumoase şi să arate ce ascund ele în realitate (în *Genealogia moralei*, de pildă). Freud, în psihanaliză, va dezvălui ce este conţinutul latent; şi aici, interpretarea va fi destul de catastrofală pentru sentimentele frumoase. În sfîrşit, Marx va ataca conştiinţa liniştită a burgheziei şi va arăta cum stau lucrurile în fond. Astfel încît aceste trei interpretări apar dominate de

ideea că există semne care trebuie traduse, cărora trebuie să li se descopere semnificaţia, chiar dacă această traducere nu e simplă, şi trebuie să se desfăşoare pe etape, poate la infinit.

Mai există însă şi un alt fel de interpretare în psihologie, total opusă acestora, şi care ne readuce la secolul al XVI-lea despre care vorbeaţi. Este interpretarea lui Jung, care denunţa în tipul freudian de interpretare tocmai otrava depreciativă. Jung opune semnului simbolul, semnul fiind ceea ce trebuie tradus în conţinutul său latent, în vreme ce simbolul vorbeşte prin el însuşi. Chiar dacă adineauri am spus că Nietzsche mi se pare a se alătura lui Freud şi lui Marx, părerea mea este, de fapt, că Nietzsche poate fi apropiat şi de Jung. Pentru Nietzsche ca şi pentru Jung, există o opoziţie între "eu" şi "sine", între mica şi marea raţiune. Nietzsche este un interpret extrem de ascuţit, crud chiar, însă există la el un anumit mod de a asculta "marea raţiune" care-l apropie de Jung.

Dl. Foucault: Aveţi dreptate, fără îndoială.

D-ra Ramnoux: Aş dori să revin asupra unui punct: de ce nu aţi vorbit despre rolul exegezei religioase? Mi se pare că nu se poate neglija poate chiar nici măcar istoria traducerilor: pentru că, în fond, fiecare traducător al Bibliei îşi spune că spune sensul lui Dumnezeu, şi prin urmare trebuie să pună în acesta o conştiinţă infinită. Pînă la urmă, traducerile evoluează în timp, şi ceva se dezvăluie prin această istorie a traducerilor. Este un lucru foarte complicat...

De asemenea, înainte de a vă asculta meditam la relaţiile posibile dintre Nietzsche şi Freud. Dacă vă uitaţi la indexul operelor complete ale lui Freud, şi în plus la cartea lui Jones, veţi găsi prea puţine lucruri. Dar deodată mi-am spus: problema e inversă. De ce a tăcut Freud în privinţa lui Nietzsche?

Există aici două puncte. Primul e că, în 1908 cred, elevii lui Freud, adică Rank şi Adler, au luat ca subiect al unuia dintre micile lor congrese asemănările sau analogiile dintre tezele lui Nietzsche (în special din *Genealogia moralei*) şi tezele lui Freud. Freud i-a lăsat să-şi vadă de treabă păstrînd o extremă rezervă, şi cred că ceea ce a spus, în acel moment, este, cu aproximaţie: Nietzsche vine cu prea multe idei deodată.

Celălalt punct este că, începînd din 1910, Freud a intrat în relaţii cu Lou Salomé; a făcut chiar o schiţă, sau o analiză didactică a acesteia*. A existat deci, probabil, prin intermediul lui Lou Salomé, un

* Trimitere la corespondenţa între Lou Andreas-Salomé şi Freud, care se

fel de relaţie medicală între Freud şi Nietzsche. Or, Freud nu putea să vorbească despre această relaţie. Atîta doar, ceea ce-i sigur e că tot ce Lou Salomé a publicat ulterior face parte, în fond, din analiza sa interminabilă. El ar trebui citit din această perspectivă. Avem, apoi, cartea lui Freud, *Moise şi monoteismul***, în care există un soi de dialog al lui Freud cu Nietzsche din *Genealogia moralei* – vedeţi, vă supun diferite probleme, ştiţi cumva mai mult?

Dl. Foucault: Nu, nu ştiu cu precizie mai mult. Am fost într-adevăr frapat de ciudata tăcere, cu excepţia a două sau trei fraze, a lui Freud despre Nietzsche, chiar şi în corespondenţă. Este, într-adevăr, destul de misterios. Explicaţia prin analiza lui Lou Salomé, faptul că nu putea să spună mai mult...

D-ra Ramnoux: Nu voia să spună mai mult...

Dl. Demonbynes: În legătură cu Nietzsche, aţi spus că experienţa nebuniei era punctul cel mai apropiat de cunoaşterea absolută. Pot să vă întreb în ce măsură, după părerea dumneavoastră, Nietzsche a avut experienţa nebuniei? Dacă aţi avea, fireşte, timp, ar fi foarte interesant să ne punem această întrebare şi cu privire la alte mari spirite, fie ei poeţi şi scriitori precum Hölderlin, Nerval sau Maupassant, fie chiar muzicieni precum Schumann, Henri Duparc sau Maurice Ravel. Să rămînem, însă, pe planul lui Nietzsche. Am înţeles bine? Căci aţi vorbit efectiv despre această experienţă a nebuniei. Este într-adevăr ceea ce aţi vrut să spuneţi?

Dl. Foucault: Da.

Dl. Demonbynes: N-aţi vrut să spuneţi "conştiinţă", sau "preştiinţă", sau presentiment al nebuniei? Chiar credeţi că putem să avem... că nişte mari spirite precum Nietzsche pot să aibă "experienţa nebuniei"?

Dl. Foucault: Am să vă spun: da, da.

Dl. Demonbynes: Nu înţeleg ce înseamnă acest lucru, pentru că nu sînt un mare spirit!

întinde pe un sfert de veac. Lou Andreas-Salomé, *Correspondance avec Sigmund Freud (1912-1936)*. Urmată de *Journal d'une année (11912-1913)*, trad. fr. L. Jumel, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1970.

** S. Freud, *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Allert de Lange, 1939 (*L'Homme Moïse et la Religion monothéiste. Trois essais*, trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, coll. "Connaissance de l'inconscient", 1986).

Dl. Foucault: Eu nu spun asta.

Dl. Kelkel: Întrebarea mea va fi foarte scurtă: ea va fi de fond, se va referi la ceea ce dumneavoastră aţi numit "tehnici de interpretare", în care dumneavoastră păreţi a vedea n-aş spune un substitut, dar oricum un succesor, o succesiune posibilă a filosofiei. Nu credeţi că aceste tehnici de interpretare a lumii sînt, mai presus de orice, nişte tehnici "terapeutice", nişte tehnici de "vindecare", în sensul cel mai larg al termenului: a societăţii la Marx , a individului la Freud, a umanităţii la Nietzsche?

Dl. Foucault: Cred, într-adevăr, că sensul interpretării, în secolul al XIX-lea, s-a apropiat cu siguranţă de ceea ce dumneavoastră înţelegeţi prin terapeutică. În secolul al XVI-lea, interpretarea îşi afla sensul mai degrabă în zona revelaţiei, a mîntuirii. Am să vă citez numai o frază dintr-un istoric pe care îl cheamă Garcia: "În zilele noastre – spune el în 1860 –, sănătatea a luat locul mîntuirii".

GÎNDIRE ŞI DISCURS: RĂSPUNS LA O ÎNTREBARE

Le mulţumesc cititorilor revistei *Esprit* pentru că au binevoit să-mi pună întrebări şi lui J.-M. Domenach pentru că mi-a dat posibilitatea să le răspund. Aceste întrebări erau atît de numeroase – şi fiecare în parte atît de interesantă – încît îmi era cu neputinţă să mă aplec asupra tuturor. Am ales-o pe ultima* (nu fără regretul de a fi fost nevoit să le abandonez pe celelalte):

1) pentru că la o primă privire m-a surprins, convingîndu-mă însă imediat că priveşte însăşi esenţa lucrării mele;

2) pentru că îmi permite să plasez cel puţin cîteva dintre răspunsurile pe care aş fi vrut să le dau celorlalte întrebări;

3) pentru că formulează interogaţia pe care nici o lucrare teoretică nu poate, astăzi, să o evite.

*

Cum să nu recunosc că aţi caracterizat cît se poate de just ceea ce mă preocupă să întreprind? Şi că aţi atins, totodată, punctul de inevitabilă discordie: "A introduce constrîngerea sistemului şi discontinuitatea în istoria spiritului"? Da, mă recunosc aproape total în această caracterizare. Da, recunosc că este vorba de un demers aproape de nejustificat. Pertinenţă diabolică: aţi reuşit să definiţi munca mea într-un mod la care nu pot decît să subscriu, dar pe care

---

* O gîndire care introduce constrîngerea sistemului şi discontinuitatea în istoria spiritului nu elimină oare orice fel de bază pentru o intervenţie politică progresistă? Nu ajunge ea la dilema următoare:
– fie acceptarea sistemului,
– fie apelul la evenimentul sălbatic, la erupţia unei violenţe exterioare, singura capabilă să răstoarne sistemul?

nimeni, vreodată, n-ar vrea să-l asume. Simt, dintr-o dată, întreaga mea bizarerie. Stranietatea mea atît de puţin legitimă. Şi acest demers, care a fost oarecum solitar, desigur, însă întotdeauna răbdător, fără altă lege în afara lui însuşi, suficient de aplicat, credeam eu, ca să poată să se apere singur, îmi dau seama brusc cît este de deviant faţă de normele prestabilite, cît este de scandalos. Cu toate acestea, două sau trei detalii din definiţia atît de justă pe care mi-o propuneţi mă deranjează şi mă fac să evit să ader la ea pe de-a-ntregul.

Mai întîi, folosiţi cuvîntul *sistem* la singular. Or, eu sînt pluralist. Iată ce anume vreau să spun. (Îmi veţi îngădui, sper, să nu vorbesc doar despre ultima mea carte, ci şi despre cele care au precedat-o; şi asta pentru că, împreună, ele alcătuiesc un mănunchi de cercetări ale căror teme şi repere cronologice sînt suficient de apropiate; şi, de asemenea, pentru că fiecare din ele constituie o experienţă descriptivă care se opune şi, deci, se referă la celelalte două printr-un anumit număr de trăsături.) Sînt pluralist: problema pe care mi-am pus-o este aceea a *individualizării* discursurilor. Pentru individualizarea discursurilor, există criterii cunoscute şi sigure (sau aproape): sistemul lingvistic căruia îi aparţin, identitatea subiectului care le-a articulat. Mai există, însă, şi alte criterii, cu nimic mai puţin familiare, dar mult mai enigmatice. Atunci cînd vorbim despre psihiatri*e*, despre medicin*ă*, despre gramatic*ă*, despre biologi*e* sau despre economi*e*, la singular, despre ce anume vorbim? În ce anume constau aceste ciudate unităţi pe care credem că le putem recunoaşte dintr-o primă privire, dar cărora ne-ar fi foarte greu să le definim limitele? Unele dintre aceste unităţi par a veni din adîncul istoriei noastre (medicina nu mai puţin decît matematicile), în vreme ce altele au apărut recent (economia, psihiatria), iar altele, poate, în fine, au dispărut (cazuistica). Unităţi în care vin să se înscrie neîncetat noi enunţuri şi care sînt neîncetat transformate de către acestea (stranie unitate a sociologiei sau a psihologiei, care, încă de la naştere, n-au încetat s-o ia de la capăt). Unităţi care se menţin cu încăpăţînare după atîtea erori, uitări, noutăţi, după atîtea metamorfoze, dar care au parte, uneori, de mutaţii atît de radicale încît ne-ar fi foarte greu să le considerăm identice cu ele însele (cum să afirmi că aceeaşi economie o regăsim, fără întreruperi, de la fiziocraţi şi pînă la Keynes?).

Există, poate, discursuri care pot să-şi redefinească în orice moment propria individualitate (matematicile, de pildă, pot să reinterpreteze în orice moment totalitatea istoriei lor); însă în nici unul dintre cazurile amintite, discursul nu poate să restituie totalitatea

istoriei sale în unitatea unei arhitecturi formale. Rămîn două recursuri tradiționale. Recursul istorico-transcendental: să încerci să găsești, mai presus de orice manifestare și de orice naștere istorică, o întemeiere originară, deschiderea unui orizont inepuizabil, un proiect aflat în recul față de orice eveniment, și care să păstreze de-a lungul istoriei schița mereu deschisă a unei unități niciodată terminate. Și recursul empiric sau psihologic: să cauți întemeietorul, să interpretezi ce anume a vrut el să spună, să detectezi semnificațiile implicite care dorm tăcute în discursul său, să urmărești firul sau destinul acestor semnificații, să povestești tradițiile și influențele, să fixezi momentul trezirilor, al uitărilor, al conștientizărilor, al crizelor, al schimbărilor în spiritul, sensibilitatea sau interesul oamenilor. Mi se pare însă că primul dintre aceste recursuri este tautologic, iar cel de-al doilea extrinsec și neesențial. Reperînd și sistematizînd propriile lor caracteristici, aș dori să încerc a individualiza marile unități care scandează, în simultaneitate sau în succesiune, universul discursurilor noastre.

Am reținut trei grupe de criterii:

1) Criteriile de *formare*. Ceea ce permite individualizarea unui discurs precum economia politică sau gramatica generală nu este unitatea unui obiect sau o structură formală; nu este nici o arhitectură conceptuală coerentă; nu este o opțiune filosofică fundamentală; ci mai curînd existența unor reguli de formare pentru toate obiectele sale (oricît de dispersate ar fi acestea), pentru toate operațiunile sale (care pot, uneori, să nu se suprapună și să nu se înlănțuie), pentru toate conceptele sale (care pot fi, foarte bine, incompatibile), pentru toate opțiunile sale teoretice (care, uneori, se exclud unele pe altele). Există o formațiune discursivă individualizată ori de cîte ori un asemenea joc de reguli poate fi definit.

2) Criteriile de *transformare* sau de *prag*. Voi spune că istoria naturală sau psihopatologia sînt unități de discurs dacă voi putea defini condițiile care a fost nevoie să fie întrunite într-un moment foarte precis al timpului pentru ca obiectele, operațiunile, conceptele și opțiunile lor teoretice să se poate forma; dacă voi putea să definesc modificările interne de care au fost susceptibile; dacă voi putea să definesc, în sfîrșit, care este pragul de transformare dincolo de care noi reguli au fost puse în joc.

3) Criteriile de *corelare*. Voi spune că medicina clinică este o formațiune discursivă autonomă dacă voi putea să definesc ansamblul relațiilor care o definesc și care o situează printre celelalte tipuri de

discurs (precum biologia, chimia, teoria politică sau analiza societății) și în contextul non-discursiv în care ea funcționează (instituții, raporturi sociale, conjunctură economică și politică).

Aceste criterii permit înlocuirea temelor istoriei totalizante (indiferent că e vorba despre "progresul rațiunii" sau despre "spiritul unui veac") cu niște analize diferențiate. Ele permit descrierea, ca *épistémè*, a unei epoci, nu a sumei cunoștințelor acestei epoci sau a stilului general al cercetărilor ei, ci a abaterii, a distanțelor, a opozițiilor, a diferențelor, a relațiilor multiplelor sale discursuri științifice: *épistémè* nu este *un fel de mare teorie subiacentă*, ci un spațiu de *dispersie*, un *cîmp deschis și, fără îndoială, infinit descriptibil de relații*. Aceste criterii mai permit, în plus, și descrierea nu a marii istorii care ar trage după sine toate științele într-un același avînt, ci tipurile de istorii – adică de remanență și de transformare – ce caracterizează diferitele discursuri (istoria matematicilor nu ascultă de același model ca istoria biologiei, care nici ea nu ascultă de același model ca istoria psihopatologiei): *épistémè nu este o felie de istorie* comună tuturor științelor; este *un joc simultan de remanențe specifice*. În sfîrșit, ele permit situarea fiecăruia la locul său, respectiv a diferitelor praguri: căci nimic nu dovedește dinainte (și nimic nu demonstrează după examinare) că cronologia lor este aceeași pentru toate tipurile de discurs; pragul ce poate fi descris pentru analiza limbajului la începutul secolului al XIX-lea nu cunoaște, desigur, un episod simetric în istoria matematicilor; și, fapt cu mult mai paradoxal, pragul de formare al economiei politice (marcat de Ricardo) nu coincide cu constituirea – de către Marx – a unei analize a societății și a istoriei[1]. *Épistémè* nu reprezintă un *stadiu general al rațiunii*; ci un *raport complex de decalaje succesive*.

Nimic, așadar, cum se poate vedea, mai străin mie decît căutarea unei forme constrîngătoare, suverane și unice. Eu nu caut să detectez, pornind de la semne diverse, spiritul unitar al unei epoci, forma generală a conștiinței sale: ceva de felul unei *Weltanschauung*. Nu am

---

[1] Faptul acesta, deja reperat așa cum se cuvine de către Oscar Lange, explică atît locul limitat, perfect circumscris, pe care îl ocupă conceptele lui Marx în cîmpul epistemologic ce se întinde de la Petty și pînă la econometria contemporană, cît și caracterul întemeietor al acestor concepte pentru o teorie a istoriei. Sper să am timpul de a analiza problemele discursului istoric într-o lucrare viitoare, care se va intitula, aproximativ, așa: *Trecutul și Prezentul: o altă arheologie a științelor umaniste*.

descris nici emergenţa şi eclipsa unei structuri formale care ar domni, o vreme, peste toate manifestările gîndirii: n-am făcut istoria unui transcendental sincopat. În sfîrşit, nu am descris nici gîndiri sau sensibilităţi seculare născîndu-se, bîlbîindu-se, luptînd, stingîndu-se asemeni unor mari suflete fantomatice jucîndu-şi teatrul lor de umbre pe arierscena istoriei. Am studiat, rînd pe rînd, ansambluri de discursuri; le-am caracterizat; am definit jocuri de reguli, de transformări, de praguri, de remanenţe; le-am compus între ele, am descris fascicole de relaţii. Peste tot unde am considerat necesar, am făcut să prolifereze sisteme*le*.

*

O gîndire, spuneţi dumneavoastră, care "subliniază discontinuitatea". Noţiune, într-adevăr, a cărei importanţă, astăzi – atît pentru istorici cît şi pentru lingvişti –, nu poate fi subestimată. Însă utilizarea singularului nu mi se pare cu totul potrivită. Şi aici, sînt pluralist. Problema mea: să substitui formei abstracte, generale şi monotone a "schimbării", sub care de bunăvoie noi gîndim succesiunea, analiza unor *tipuri diferite de transformare*. Ceea ce implică două lucruri: a pune între paranteze toate vechile forme de continuitate moale cu ajutorul cărora este atenuat, de obicei, faptul sălbatic al schimbării (tradiţie, influenţă, obiceiuri de gîndire, mari forme mentale, constrîngeri ale spiritului uman), şi a face să izbucnească, din contră, cu obstinaţie, întreaga vivacitate a diferenţei: a stabili, cu meticulozitate, abaterea. A pune, apoi, între paranteze toate explicaţiile psihologice ale schimbării (geniul marilor inventatori, crizele de conştiinţă, apariţia unei noi forme de spirit); şi a defini cu cea mai mare grijă transformările care nu spun că au provocat, ci au *constituit* schimbarea. A înlocui, pe scurt, tema *devenirii* (formă generală, element abstract, cauză primă şi efect universal, amestec confuz de identic şi nou) cu analiza *transformărilor* în specificitatea lor.

1) În *interiorul* unei formaţiuni discursive determinate, a detecta schimbările care afectează obiectele, operaţiunile, conceptele, opţiunile teoretice. Pot fi, astfel, distinse (mă limitez la exemplul *Gramaticii generale*): schimbările prin deducţie sau implicaţie (teoria verbului copulativ implica distincţia între o rădăcină substantivală şi o flexiune verbală); schimbările prin generalizare (extindere la verb a teoriei cuvîntului-desemnare şi dispariţia, prin urmare, a teoriei verbului copulativ); schimbările prin delimitare (conceptul de atribut

este specificat prin noțiunea de complement); schimbările prin trecere la complementar (din proiectul de a construi o limbă universală și transparentă derivă căutarea secretelor ascunse în limba cea mai primitivă); schimbările prin trecerea la celălalt termen al unei alternative (primatul vocalelor sau primatul consoanelor în constituirea rădăcinilor); schimbările prin permutarea dependențelor (teoria verbului poate fi întemeiată pe aceea a numelui și invers); schimbările prin excludere sau includere (analiza limbilor ca niște sisteme de semne reprezentative face să cadă în desuetudine căutarea înrudirii dintre ele, care este însă reintrodusă prin căutarea unei limbi primitive).

Aceste diferite tipuri de schimbare constituie prin ele însele ansamblul *derivațiilor* caracteristice ale unei formațiuni discursive.

2) A detecta schimbările care afectează formațiunile discursive *însele*:

– deplasarea liniilor ce definesc cîmpul obiectelor posibile (la începutul secolului al XIX-lea, obiectul medical încetează a mai fi prins într-o suprafață de clasificare și începe să fie reperat în spațiul tridimensional al corpului);

– noua poziție și noul rol al subiectului vorbitor în cadrul discursului (subiectul din discursul naturaliștilor din secolul al XVIII-lea devine în exclusivitate subiect *privitor* în conformitate cu o grilă și *notant* conform unui cod; încetează a fi ascultător, interpretant, descifrant);

– noua funcționare a limbajului în raport cu obiectele (începînd cu Tournefort, discursul naturaliștilor nu mai are rolul de a pătrunde în lucruri, de a surprinde în adîncul lor limbajul pe care acestea îl învăluie în secret și de a-l produce la lumina zilei; ci de a așterne o suprafață de transcriere pe care forma, numărul, mărimea și dispunerea elementelor să poată fi traduse în mod univoc);

– noua formă de localizare și de circulație a discursului în societate (discursul clinic nu se formulează în aceleași locuri, nu are aceleași procedee de înregistrare, nu se difuzează, nu se acumulează, nu se conservă și nici nu se contestă, în secolul al XVIII-lea, la fel ca discursul medical).

Toate aceste schimbări, de un tip superior celor dinainte, definesc transformările care afectează spațiile discursive înseși: sînt *mutații*.

3) În sfîrșit, al treilea tip de schimbări, cele care afectează simultan mai multe formațiuni discursive:

– schimbarea locului în cadrul diagramei ierarhice (analiza

limbajului a deținut, de-a lungul epocii clasice, un rol rector pe care l-a pierdut, în primii ani al secolului al XIX-lea, în beneficiul biologiei);

-- alterarea în natura recțiunii (gramatica clasică, în calitatea ei de teorie generală a semnelor, garanta, în alte domenii, transpunerea unui instrument de analiză; în secolul al XIX-lea, biologia asigură importarea "metamorforică" a unui anumit număr de concepte: organisme → organizare; funcție → funcție socială; viață → viață a cuvintelor sau a limbilor);

– deplasări funcționale: teoria continuității ființelor, care, în secolul al XVIII-lea, ținea de discursul filosofic, este preluată, în secolul al XIX-lea, de discursul științific.

Toate aceste transformări, de un tip superior precedentelor două, caracterizează schimbările proprii epistemei însăși. Sînt *redistribuiri*.

Iată un mic lot (cincisprezece, poate) de modificări diferite ce pot fi identificate cu privire la discursuri. Şi iată de ce aş fi preferat să se spună că am subliniat nu discontinuitate*a*, ci discontinuități*le* (adică diferitele transformări care este posibil a fi descrise cu privire la două stadii ale discursului). Importantă însă, pentru mine, acum, nu este constituirea unei tipologii exhaustive a acestor transformări.

1) Important este să atribui drept conținut conceptului monoton şi gol de "schimbare" un joc de modificări specificate. Istoria "ideilor" şi aceea a "ştiințelor" nu mai trebuie să fie o relevare a inovațiilor, ci analiza descriptivă a diferitelor transformări efectuate[2].

2) Ceea ce mă interesează este să nu amestec o astfel de analiză cu un diagnostic psihologic. Căci un lucru (legitim) este să te întrebi dacă a fost genial sau care au fost experiențele din prima copilărie ale celui a cărui operă prezintă un atare ansamblu de modificări. Şi alt lucru să descrii cîmpul de posibilități, forma operațiunilor, tipurile de transformare ce caracterizează practica sa discursivă.

3) Ceea ce mă interesează este să arăt că nu există, pe de o parte, discursuri inerte, deja mai mult sau mai puțin moarte, şi, pe de altă parte, un subiect atotputernic care le manipulează, le dă peste cap, le înnoieşte; ci că subiecții producători de discursuri fac parte din cîmpul discursiv – în el îşi au locul (şi posibilitățile de a se deplasa) şi funcția (posibilitățile de mutație funcțională). Discursul nu este locul de erupție a subiectivității pure; este un spațiu de poziționări şi de moduri de funcționare diferențiate pentru subiecți.

---

[2] Fapt prin care eu nu fac decît să urmez exemplele de metodă oferite în mai multe rînduri de către dl. Canguilhem.

4) Dar ceea ce mă interesează cel mai mult este să definesc jocul de dependenţe dintre toate aceste transformări:

– dependenţe *intradiscursive* (între obiectele, operaţiunile, conceptele unei aceleiaşi formaţiuni);

– dependenţe *interdiscursive* (între formaţiuni discursive diferite: de pildă, corelaţiile pe care le-am studiat în *Cuvintele şi lucrurile* între istoria naturală, economie, gramatică şi teoria reprezentării);

– dependenţe *extradiscursive* (între transformări discursive şi diferite transformări care s-au produs altundeva decît în discurs: de pildă, corelaţiile, studiate în *Istoria nebuniei* şi în *Naşterea clinicii*, între discursul medical şi un întreg joc de schimbări economice, politice, sociale).

Tot acest joc de dependenţe, eu aş vrea să-l aşez în locul simplităţii uniforme a atribuirilor de cauzalitate; şi, prin înlăturarea privilegiului neîncetat reprodus al cauzei, să determin apariţia mănunchiului polimorf al corelaţiilor.

Vedeţi, aşadar: nici vorbă să substitui o categorie, "discontinuul", celei nu mai puţin abstracte şi generale de "continuu". Mă străduiesc, dimpotrivă, să demonstrez că discontinuitatea nu este, între evenimente, un vid monoton şi de negîndit, pe care ar trebui să ne grăbim a-l umple (două soluţii perfect simetrice) cu plenitudinea mohorîtă a cauzei sau cu agila jucărie a spiritului; ci că ea este un joc de transformări specificate, diferite unele de altele (avînd fiecare condiţiile, regulile şi nivelul lor) şi legate între ele conform schemelor de dependenţă. Istoria este analiza descriptivă şi teoria acestor transformări.

*

Un ultim punct, asupra căruia sper să pot fi mai scurt. Folosiţi expresia "istoria spiritului". La drept vorbind, înţelegeam să fac mai degrabă o istorie a discursului. Şi care e diferenţa, o să mă întrebaţi. "Textele pe care le luaţi ca material nu le studiaţi conform structurii lor gramaticale; nu descrieţi cîmpul semantic pe care ele-l străbat; nu limba constituie obiectul dumneavoastră. Şi atunci? Ce anume căutaţi, dacă nu să descoperiţi gîndirea care le animă şi să reconstituiţi reprezentările cărora ele le-au oferit o versiune durabilă poate, dar fără doar şi poate infidelă? Ce anume căutaţi, dacă nu să regăsiţi, în spatele lor, intenţia oamenilor care le-au formulat, semnificaţiile pe care, voit sau fără să ştie, ei le-au depus în ele, acel imperceptibil surplus faţă de

sistemul lingvistic şi care este ceva de felul deschiderii proprii libertăţii sau istoriei spiritului?"

Aici se ascunde, poate, punctul esenţial. Aveţi dreptate: ceea ce analizez eu în discurs nu este sistemul limbii sale şi nici, în general, regulile formale ale construcţiei sale: căci nu mă preocupă să aflu ce anume îl face să fie legitim sau îi conferă inteligibilitate, permiţîndu-i să servească în comunicare. Problema pe care eu o pun este nu cea a codurilor, ci a evenimentelor: legea de existenţă a enunţurilor, ceea ce le-a făcut posibile – pe ele şi nici un altul în locul lor, condiţiile apariţiei lor singulare; corelaţia lor cu alte evenimente anterioare sau simultane, discursive sau nu. La această întrebare, eu mă străduiesc, totuşi, să răspund fără a mă referi la conştiinţa, obscură sau explicită, a subiecţilor vorbitori; fără a raporta faptele de discurs la voinţa – poate involuntară – a autorilor lor; fără a invoca acea intenţie de a spune care este totdeauna în exces de bogăţie faţă de ceea ce se spune; fără a încerca să captez uşurinţa nemaivăzută a unei vorbiri care n-ar avea text.

Ceea ce face ca demersul meu să nu fie nici o formalizare şi nici o *exegeză*. Ci o *arheologie*: adică, aşa cum însuşi numele său o arată într-un mod prea evident, descrierea *arhivei*[a]. Prin acest termen, eu nu înţeleg masa textelor care au putut fi strînse într-o epocă dată sau conservate din acea epocă prin avatarurile ştergerii. Înţeleg ansamblul regulilor care, într-o epocă dată şi pentru o societate determinată, definesc:

---

[a] "*V-aţi intitulat ultima carte* Arheologia cunoaşterii. *De ce'arheologie'?* // Din două motive. Am folosit, mai întîi, acest cuvînt într-un mod întrucîtva orb, pentru a desemna o formă de analiză care nu este propriu-zis o istorie (în sensul în care se povesteşte, de pildă, istoria invenţiilor sau istoria ideilor), dar nici propriu-zis o epistemologie, adică o analiză internă a structurii unei ştiinţe. Acest altceva l-am numit, aşadar, 'arheologie'; şi, apoi, retrospectiv, mi s-a părut că hazardul nu m-a călăuzit prea greşit: la urma urmelor, acest cuvînt, 'arheologie', cu preţul unei aproximaţii care-mi va fi, sper, iertată, poate însemna: descriere a *arhivei*. Înţeleg prin 'arhivă' ansamblul discursurilor efectiv enunţate; iar acest ansamblu de discursuri este avut în vedere nu numai ca un ansamblu de evenimente care vor fi avut loc o dată pentru totdeauna şi care ar rămîne, astfel, suspendate, în limburile sau în purgatoriul istoriei, ci şi ca un ansamblu care continuă, încă, să funcţioneze, să se transforme pe parcursul istoriei, să ofere, încă, posibilitate de a apărea şi altor discursuri" ("Michel Foucault explique son dernier livre", convorbire cu J.-J. Brochier, *Magazine littéraire*, nr. 28, avril-mai 1969, pp. 23-25 (citat după *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 771-779).

– limitele şi formele *dicibilităţii*: despre ce este cu putinţă să vorbim? Ce anume a fost constituit ca domeniu de discurs? Ce tip de discursivitate a fost afectat unui domeniu sau altuia (despre ce s-a povestit; despre ce s-a vrut a se face o ştiinţă descriptivă; la ce s-a acordat o formulare literară etc.)?

– limitele şi formele *conservării*: care sînt enunţurile sortite să treacă fără urmă? Care sînt, dimpotrivă, destinate a intra în memoria oamenilor (prin recitare ritualică, prin pedagogie şi învăţămînt, prin distracţie şi sărbătoare, prin publicitate)? Care sînt notate pentru a putea fi reutilizate şi în ce scopuri? Care au fost puse în circulaţie şi în interiorul căror grupuri? Care sînt cele reprimate şi cenzurate?

– limitele şi formele *memoriei* aşa cum apare ea în diferitele formaţiuni discursive: care sînt enunţurile pe care fiecare le recunoaşte ca valabile sau discutabile sau ca definitiv invalidate? Care sînt cele care au fost abandonate ca neglijabile şi cele care au fost excluse ca străine? Ce tipuri de raporturi au fost stabilite între sistemul enunţurilor prezente şi corpusul enunţurilor trecute?

– limitele şi formele *reactivării*: dintre discursurile epocilor anterioare şi ale culturilor străine, care sînt cele reţinute, valorizate, importate, cele care se încearcă a fi reconstituite? Şi ce anume se face cu ele, căror transformări le sînt ele supuse (comentariu, exegeză, analiză), ce sistem de apreciere li se aplică, ce rol li se încredinţează să joace?

– limitele şi formele *aproprierii*: ce indivizi, ce grupuri, ce clase au acces la ce tip de discurs? Cum este instituţionalizat raportul dintre discurs şi cel care-l rosteşte, dintre discurs şi cel care-l primeşte? Cum se semnalează şi se defineşte raportul dintre discurs şi autorul său? Cum se desfăşoară, între clase, naţiuni, colectivităţi lingvistice, culturale sau etnice lupta pentru preluarea discursurilor?

Acesta e fondul pe care se detaşează analizele începute de mine; spre el se îndreaptă ele. Nu scriu, prin urmare, o istorie a spiritului, în funcţie de succesiunea formelor sau de densitatea semnificaţiilor sale sedimentate. Nu interoghez discursurile cu privire la ceea ce, pe tăcute, acestea vor să spună, ci cu privire la faptul şi la condiţiile apariţiei lor manifeste; nu cu privire la conţinuturile pe care ele pot să le ascundă, ci referitor la transformările pe care ele le-au efectuat; nu cu privire la sensul ce se păstrează în ele asemeni unei origini perpetue, ci cu privire la cîmpul în care ele coexistă, se menţin sau dispar. Este vorba de o analiză a discursurilor în dimensiunea exteriorităţii lor. De unde trei urmări:

– a trata discursul trecut nu ca pe o temă pentru un *comentariu* care l-ar readuce la viaţă, ci ca pe un *monument*[3] ce se cere descris în propria sa alcătuire;

– a căuta în discurs nu legile de construcţie, asemeni metodelor structurale, ci condiţiile sale de existenţă[4];

– a lega discursul nu de gîndirea, de spiritul sau de subiectul care au putut să-i dea naştere, ci de cîmpul practic în care el poate să se desfăşoare.

*

Îmi cer scuze: m-am mişcat foarte încet, aproape m-am tîrît. Şi pentru foarte puţin lucru: să propun trei modificări uşoare la definiţia dumneavoastră şi să vă cer îngăduinţa să vorbim despre munca mea ca despre o încercare de a introduce "diversitatea sistem*elor* şi jocul discontinuităţi*lor* în istoria discursuri*lor*". Să nu credeţi cumva că vreau să trişez; sau că încerc să evit punctul esenţial al întrebării dumneavoastră discutîndu-i la infinit termenii. Un acord prealabil era, însă, necesar. Şi iată-mă, în sfîrşit, cu spatele la zid. Trebuie, acum, să răspund.

Nu, fireşte, la întrebarea dacă *eu* sînt reacţionar; şi nici la aceea dacă textele mele *sînt* reacţionare (în ele însele, intrinsec, printr-o serie de semne foarte bine criptate). Întrebarea pe care mi-o puneţi este mult mai serioasă, singura, cred, care poate fi, în mod legitim, pusă. Mă întrebaţi cu privire la *raporturile* între ceea ce spun şi o anumită practică politică.

După părerea mea, la această întrebare se pot da două răspunsuri. Unul priveşte operaţiunile critice pe care discursul meu le efectuează în domeniul care îi este propriu (istoria ideilor, a ştiinţelor, a gîndirii, a cunoaşterii...): ceea ce scoate el din circuit era, oare, indispensabil pentru o politică progresistă? Celălalt priveşte cîmpul de analiză şi domeniul de obiecte pe care discursul meu îl face să apară: cum ar putea acestea să se articuleze la exerciţiul efectiv al unei politici progresiste?

Operaţiunile critice întreprinse de mine ar putea fi rezumate astfel:

---

[3] Împrumut acest cuvînt de la dl. Canguilhem. Domnia sa descrie mai bine decît am reuşit eu ce anume am vrut să fac.

[4] Mai este oare nevoie să precizez că nu sînt ceea ce se cheamă un "structuralist"?

1) *A stabili limite* acolo unde istoria gîndirii, în forma ei tradițională, își oferea un spațiu nesfîrșit. În special:

– a repune în cauză marele postulat interpretativ conform căruia domnia discursului nu ar avea granițe determinabile; lucrurile mute și tăcerea însăși ar fi populate de cuvinte: acolo unde nici un cuvînt nu se mai face auzit, mai putem, încă, să ascultăm murmurul adînc îngropat al unei semnificații; chiar și în ceea ce oamenii nu spun, ei continuă să vorbească; o lume de texte căzute în adormire ne așteaptă pe paginile albe ale istoriei noastre. Acestei teme, aș dori să-i opun faptul că discursurile sînt niște domenii practice limitate care au granițele, regulile de formare și condițiile lor de existență: soclul istoric al discursului nu este un discurs mai profund – în același timp identic și diferit;

– a repune în cauză tema existenței unui subiect suveran care ar veni să anime din exterior inerția codurilor lingvistice și care ar depune, astfel, în discurs urma de neșters a libertății sale; a repune în cauză tema unei subiectivități care ar constitui semnificațiile, după care le-ar transcrie în discurs. Acestor teme, eu aș vrea să le opun reperarea rolurilor și a operațiunilor exercitate de către diferiții subiecți "discursivi";

– a repune în cauză tema originii infinit retrase, ca și ideea că, în domeniul gîndirii, rolul istoriei este acela de a retrezi la viață uitările, de a spulbera ocultările, de a șterge – sau de a bara din nou – barajele. Acestei teme, eu aș vrea să-i opun analiza sistemelor discursive istoricește definite, cărora li se pot fixa praguri și determina condiții de naștere și de dispariție.

Într-un cuvînt, a stabili aceste limite și a pune în cauză aceste trei teme ale originii, subiectului și semnificației implicite înseamnă a urmări – sarcină foarte dificilă, rezistențe extreme dovedesc acest lucru – eliberarea cîmpului discursiv de sub dominația structurii istorico-transcendentale pe care i-a impus-o secolul al XIX-lea.

2) *A elimina opozițiile insuficient gîndite.* Iată cîteva dintre ele, în ordinea crescîndă a importanței: opoziția dintre vivacitatea inovațiilor și apăsarea tradiției, inerția cunoștințelor dobîndite și căile vechi ale gîndirii; opoziția dintre formele medii de cunoaștere (care ar reprezenta mediocritatea cotidiană a acesteia) și formele sale deviante (care ar manifesta singularitatea ori singurătatea geniului); opoziția dintre perioadele de stabilitate și de convergență universală și momentele de ebuliție cînd conștiințele intră în criză, sensibilitățile se metamorfozează, noțiunile sînt revizuite, date peste cap,

reîmprospătate sau, pentru o perioadă incertă, cad în desuetudine. Tuturor acestor dihotomii, eu aş vrea să le substitui analiza cîmpului diferenţelor simultane (care definesc, într-o epocă dată, dispersia posibilă a cunoaşterii) şi a diferenţelor succesive (care definesc ansamblul transformărilor, ierarhia, dependenţa şi nivelul acestora). Acolo unde pînă acum se povestea istoria tradiţiei şi a invenţiei, a vechiului şi a noului, a ceea ce-i mort şi a ceea ce-i viu, a deschisului şi închisului, a staticului şi dinamicului, mă preocupă să povestesc istoria neîncetatei diferenţe; mai exact, să povestesc istoria ideilor ca ansamblul formelor specificate şi descriptive ale non-indentităţii. Pe care aş mai dori, totodată, s-o eliberez şi de sub povara întreitei metafore care o apasă de mai bine de un secol (metafora evoluţionistă, care îi impune separaţia dintre regresiv şi adaptativ; metafora biologică, care separă inertul de viu; şi metafora dinamică, ce opune mişcarea imobilităţii).

3) *Să înlătur negarea* care a privit discursul în propria sa existenţă (aceasta e, pentru mine, cea mai importantă dintre operaţiunile critice pe care le-am întreprins). Această negare comportă mai multe aspecte:

– a nu trata niciodată discursul decît cu titlul de element indiferent, lipsit de consistenţă şi de lege autohtonă (pură suprafaţă de *traducere* pentru lucrurile mute; simplu loc de exprimare pentru gîndurile, închipuirile, cunoştinţele şi temele inconştiente);

– a nu recunoaşte în discurs decît decupajele pe model psihologic şi individualizant (opera unui autor şi – de ce nu? – opera sa de tinereţe sau de maturitate), decupajele pe model lingvistic sau retoric (un gen, un stil), decupajele pe model semantic (o idee, o temă).

– a admite că toate operaţiunile sînt efectuate înainte de discurs şi în afara lui (în idealitatea gîndirii sau în gravitatea practicilor mute); că discursul, în consecinţă, nu este decît acel mărunt surplus care adaugă o franjă aproape impalpabilă lucrurilor şi spiritului: un excedent *de la sine înţeles*, din moment ce nu face altceva decît să spună ceea ce este spus.

Acestei negări, eu aş vrea să-i opun faptul că discursul nu este nimic sau aproape nimic. Iar ceea ce el este – ceea ce defineşte propria sa consistenţă, ceea ce permite analizarea lui din perspectivă istorică – nu este ceea ce s-a "vrut" a se spune (acea obscură şi greoaie încărcătură de intenţii care ar apăsa, din umbră, mult mai greu decît lucrurile efectiv spuse); nu este ceea ce a rămas mut (acele lucruri

impunătoare ce nu vorbesc, profilul lor întunecat pe suprafața ușoară a ceea ce este spus). Discursul este constituit de diferența dintre ceea ce s-ar putea spune, corect, într-o epocă (în conformitate cu regulile gramaticii și cu cele ale logicii) și ceea ce se spune în mod efectiv. Cîmpul discursiv reprezintă, la un anumit moment, legea acestei diferențe. El definește, astfel, un anumit număr de operațiuni care nu sînt de ordinul construcției lingvistice sau al deducției formale. El desfășoară un domeniu "neutru" înăuntrul căruia vorbirea și scrisul pot să facă să varieze sistemul opoziției dintre ele și diferența dintre modurile lor de funcționare. El apare ca un ansamblu de practici reglate ce nu constau pur și simplu în a conferi un corp vizibil și exterior interiorității agile a gîndirii și nici în a oferi solidității lucrurilor suprafața de apariție care urmează să le reduplice. În adîncul acestei negări care a apăsat asupra discursului (în avantajul opoziției gîndire-limbaj, istorie-adevăr, vorbire-scriere, cuvinte-lucruri) se ascundea refuzul de a recunoaște că în discurs ceva se formează (conform unor reguli ușor de definit); că acest ceva există, subzistă, se transformă, dispare (conform unor reguli la fel de ușor de definit); pe scurt, că alături de tot ceea ce o societate poate să producă ("alături": adică într-un raport ce se poate determina), există formare și transformare de "lucruri spuse". Tocmai istoria acestor "lucruri spuse" este cea pe care am întreprins-o.

4) În fine, ultima sarcină critică (care le sintetizează și înglobează pe toate celelalte): *a elibera de statutul lor incert* întregul ansamblu de discipline pe care le numim istoria ideilor, istoria științelor, istoria gîndirii, istoria cunoștințelor, a conceptelor sau a conștiinței. Această incertitudine se manifestă în mai multe moduri:

– dificultăți în delimitarea domeniilor: unde sfîrșește istoria științelor și unde începe aceea a opiniilor și a credințelor? Cum se departajează istoria conceptelor și istoria noțiunilor sau a temelor? Pe unde trece linia despărțitoare dintre istoria cunoașterii și aceea a imaginației?

– dificultatea de a defini natura obiectului: facem istoria a aceea ce a fost cunoscut, dobîndit, sau istoria formelor mentale, sau istoria interferenței dintre cele două? Facem istoria trăsăturilor caracteristice ce aparțin în comun oamenilor dintr-o epocă sau dintr-o cultură? Descriem un spirit colectiv? Analizăm istoria (teleologică sau genetică) a rațiunii?

– dificultatea de a determina raportul dintre aceste fapte de gîndire sau de cunoaștere și celelalte domenii ale analizei istorice:

trebuie să le tratăm oare ca pe nişte semne a altceva (ale unui raport social, ale unei situaţii politice, ale unei determinări economice)? Sau ca pe rezultatul lor? Sau ca pe refractarea lor prin intermediul unei conştiinţe? Sau ca pe expresia simbolică a formei lor de ansamblu?

Atîtor incertitudini, eu aş vrea să le substitui analiza discursului însuşi din punctul de vedere al condiţiilor de formare, al seriei modificărilor şi al jocului dependenţelor şi corelaţiilor sale. Discursul apare, astfel, într-un raport descriptibil cu ansamblul celorlalte practici. În loc să avem de-a face cu o istorie economică, politică, socială care să înglobeze o istorie a gîndirii (care ar fi expresia şi dubletul ei), în loc să avem de-a face cu o istorie a ideilor care ar fi făcută să depindă (fie printr-un joc de semne şi de expresii, fie prin relaţii de cauzalitate) de condiţii extrinseci, vom avea de-a face cu o istorie a practicilor discursive din punctul de vedere al raporturilor specifice care le articulează la alte practici. Nici vorbă de compunerea unei *istorii globale* – care şi-ar regrupa toate elementele în jurul unui principiu sau al unei forme unice –, ci de desfăşurarea, mai curînd, a cîmpului unei *istorii generale* în interiorul căruia am putea să descriem singularitatea practicilor, jocul relaţiilor dintre ele, forma dependenţelor lor. Şi tocmai în spaţiul acestei istorii generale ar putea analiza istorică a practicilor discursive să se circumscrie ca disciplină.

Iată care sînt, în mare, operaţiunile critice pe care le-am întreprins. Permiteţi-mi, atunci, să vă iau martor al întrebării pe care o adresez celor care ar putea să se alarmeze: "Poate o politică progresistă să fie legată (în reflecţia sa teoretică) de temele semnificaţiei, originii, subiectului constituant, pe scurt, de întreaga tematică ce garantează istoriei prezenţa inepuizabilă a Logosului, suveranitatea unui subiect pur şi profunda teleologie a unei destinaţii originare? Are o politică progresistă ceva în comun cu o asemenea formă de analiză – sau cu punerea ei sub semnul întrebării? Are, o astfel de politică, vreo legătură cu toate metaforele dinamice, biologice, evoluţioniste prin intermediul cărora se maschează dificila problemă a schimbării istorice –, sau, dimpotrivă, cu distrugerea lor meticuloasă? Şi: există vreo legătură necesară de rudenie între o politică progresistă şi refuzul de a recunoaşte în discurs altceva decît o minusculă transparenţă scînteind o clipă la limita dintre lucruri şi gînduri, apoi dispărînd? Se poate, oare, crede că o atare politică ar avea vreun interes să repete o dată în plus tema – de care am crezut că peste două sute de ani de existenţă şi de practică, în Europa, a discursului revoluţionar ar fi putut să ne elibereze – după care

cuvintele nu sînt decît vînt, o şoaptă exterioară, o foşnire de aripi abia audibile în seriozitatea istoriei şi în tăcerea gîndirii? Trebuie, în sfîrşit, ca o politică progresistă să fie legată de devalorizarea practicilor discursive, în scopul unui triumf, în idealitatea sa incertă, al unei istorii a spiritului, a conştiinţei, a raţiunii, a cunoaşterii, a ideilor şi a opiniilor?"

Mi se pare, din contră, că sesizez, în schimb – şi cu suficientă claritate –, periculoasele facilităţi pe care şi le-ar acorda politica despre care vorbiţi dacă s-ar dota cu garanţia unui temei originar sau a unei teleologii transcendentale, dacă s-ar juca cu o constantă metaforizare a timpului prin imaginile vieţii sau prin modelul mişcării, dacă ar renunţa la sarcina dificilă a unei analize generale a practicilor, a relaţiilor dintre ele şi a transformărilor lor pentru a se refugia într-o istorie globală a totalităţilor, a raporturilor expresive, a valorilor simbolice şi a tuturor acelor semnificaţii secrete investite în gînduri şi în lucruri.

*

Sînteţi îndreptăţit să mă întrebaţi: "Aşa este: operaţiunile critice pe care le faceţi nu sînt atît de condamnabile pe cît ar putea părea la prima vedere. Şi totuşi: cum ar putea acest travaliu de termită referitor la naşterea filologiei, a economiei şi a anatomiei patologice să privească politica şi să se înscrie printre problemele actuale ale acesteia? Era o vreme cînd filosofii nu se dedicau cu un atît de mare zel prafului din arhive..." La care eu vă voi răspunde cam aşa: "Există actualmente o problemă care nu este lipsită de importanţă pentru practica politică: aceea a statului, a condiţiilor de exercitare, de funcţionare şi de instituţionalizare ale discursurilor ştiinţifice. Iată ce anume am supus eu analizei istorice – alegînd discursurile care nu au structura epistemologică cea mai tare (matematicile sau fizica), ci cîmpul de pozitivitate cel mai dens şi cel mai complex (medicina, economia, ştiinţele umaniste)".

Să luăm un exemplu simplu: formarea discursului clinic care a caracterizat medicina de la începutul secolului al XIX-lea şi pînă în zilele noastre, sau aproape. L-am ales pentru că este vorba despre un fapt istoric foarte determinat şi care n-ar putea fi pus în legătură cu o instaurare mai mult decît originară; pentru că, în cazul său, ar fi foarte lesne de denunţat o "pseudo-ştiinţă"; şi mai cu seamă pentru că este uşor de surprins în chip "intuitiv" raportul dintre această mutaţie ştiinţifică şi un anumit număr de evenimente politice precise: cele pe

care ne-am obişnuit să le grupăm – chiar şi la scară europeană – sub titlul de Revoluţia Franceză. Problema este de a da acestui raport deocamdată confuz un conţinut analitic.

Prima ipoteză: ceea ce s-a modificat este conştiinţa oamenilor (sub efectul schimbărilor economice, sociale, politice); iar percepţia lor cu privire la boală a fost, prin chiar acest fapt, alterată: ei i-au recunoscut consecinţele politice (frămîntări, nemulţumiri, revolte în rîndul populaţiilor cu sănătate deficitară); i-au recunoscut, totodată, şi implicaţiile economice (dorinţa patronilor de a folosi mînă de lucru sănătoasă; dorinţa burgheziei aflate la putere de a trece în mîinile statului sarcina asistenţei); au transpus în ea concepţia lor cu privire la societate (o singură medicină cu valoare universală, însă cu două cîmpuri de aplicaţie distincte: spitalul pentru clasele sărace; practica liberală şi concurenţială pentru cei bogaţi); au transpus, de asemenea, în ea noua lor concepţie despre lume (desacralizarea cadavrului, fapt care a permis autopsiile; o mai mare importanţă acordată corpului viu ca instrument de lucru; grija pentru sănătate care a luat locul preocupării pentru mîntuire). În toate acestea, multe lucruri nu sînt false, dar, pe de o parte, ele nu dau seamă de formarea unui discurs ştiinţific şi, pe de altă parte, ele n-au putut să se producă, cu efectele pe care am putut să le constatăm, decît în măsura în care discursul medical dobîndise deja un nou statut.

A doua ipoteză: noţiunile de bază ale medicinei clinice ar deriva, *prin transpunere*, dintr-o practică politică sau, cel puţin, din formele teoretice în care aceasta se reflectă. Ideile de solidaritate organică, de coeziune funcţională, de comunicare tisulară, abandonarea principiului clasificatoriu în avantajul unei analize a totalităţii corporale ar corespunde, astfel, unei practici politice care descoperea, sub stratificări încă feudale, raporturi sociale de tip funcţional şi economic. Sau: refuzul de a vedea în maladii o mare familie de specii cvasi-botanice şi efortul de a-i găsi patologicului punctul de inserţie, mecanismul de dezvoltare, cauza şi, pînă la urmă, terapeutica nu corespund, oare, proiectului, formulat în rîndul clasei dominante, de a nu mai stăpîni lumea doar cu ajutorul cunoaşterii teoretice, ci printr-un ansamblu de cunoştinţe aplicabile, deciziei sale de a nu mai accepta ca natură ceea ce ar veni să i se impună ca limită şi ca rău? Nici astfel de analize nu-mi par pertinente, deoarece eludează problema esenţială: care ar trebui să fie, în mijlocul celorlalte discursuri şi, în general, al celorlalte practici, modul de existenţă şi de funcţionare a discursului medical pentru ca astfel de transpuneri şi astfel de corespondenţe să se producă?

Iată de ce, faţă de analizele tradiţionale, eu aş deplasa punctul de atac. Dacă într-adevăr, există efectiv o legătură între practica politică şi discursul medical, nu este, mi se pare, pentru că această practică a schimbat mai întîi conştiinţa oamenilor, felul lor de a percepe lucrurile şi de a concepe lumea şi, în sfîrşit, forma cunoaşterii şi conţinutul cunoştinţelor lor; nici pentru că această practică se va fi reflectat mai întîi, într-un mod mai mult sau mai puţin clar şi sistematic, în conceptele, noţiunile şi temele care au fost, apoi, importate în medicină; ci într-un mod mult mai direct: practica politică a transformat nu sensul sau forma discursului, ci condiţiile sale de emergenţă, de inserţie şi de funcţionare; ea a transformat modul de existenţă al discursului medical. Şi aceasta printr-un anumit număr de operaţiuni descrise în altă parte, pe care le rezum aici: noi criterii pentru desemnarea celor care primesc, statutar, dreptul de a ţine un discurs medical; nou decupaj al obiectului medical prin aplicarea unei alte scări de observare, care se suprapune celei dintîi fără a o elimina (boala observată statistic la nivelul unei populaţii); nou statut al asistenţei, care creează un spaţiu spitalicesc de observaţie şi intervenţie medicală (spaţiu organizat, de altfel, după un principiu economic, dat fiind că bolnavul, beneficiar al îngrijirilor, trebuie să le retribuie prin lecţia medicală pe care o oferă: el îşi plăteşte dreptul de a fi îngrijit prin obligaţia de a fi privit chiar şi mort); nou mod de înregistrare, conservare, cumulare, difuzare şi predare a discursului medical (care nu mai trebuie să manifeste experienţa medicului, ci să constituie, mai presus de orice, un document cu privire la boală); nou mod de funcţionare a discursului medical în cadrul sistemului de control administrativ şi politic al populaţiei (societatea ca atare este privită şi "tratată" în funcţie de categoriile sănătăţii şi patologicului).

Numai că – şi aici este punctul în care analiza îşi atinge complexitatea –, aceste transformări ale condiţiilor de existenţă şi de funcţionare ale discursului nu se "reflectă", nu se "traduc" şi nici nu se "exprimă" în conceptele, metodele şi enunţurile medicinei: ele îi modifică regulile de formare. Ceea ce e transformat de practica politică nu sînt "obiectele" medicale (practica politică nu transformă, e prea evident, "speciile morbide" în "focare lezionale"), ci sistemul care îi oferă discursului medical un obiect posibil (o populaţie supravegheată şi repertoriată; o evoluţie patologică totală la un individ căruia i se stabilesc antecedentele şi căruia i se observă zilnic tulburările sau remisia acestora; un spaţiu anatomic autopsiat); ceea ce este transformat de către practica politică nu sînt metodele de analiză,

ci sistemul lor de formare (înregistrarea administrativă a maladiilor, a deceselor, a cauzelor acestora, a intrărilor în şi a ieşirilor din spital, constituirea arhivelor; raportul dintre personalul medical şi bolnavi în interiorul cîmpului spitalicesc); ceea ce a fost transformat de către practica politică nu sînt conceptele, ci sistemul lor de formare (înlocuirea conceptului de "solid" cu cel de "ţesut" nu este, fireşte, rezultatul unei schimbări politice; dar ceea ce practica politică a modificat este sistemul de formare a conceptelor: ea a permis înlocuirea notării intermitente a efectelor bolii şi atribuirii ipotetice a unei cauze funcţionale, cu un control anatomic strict, aproape continuu, dispus în profunzime, şi reperarea locală a anomaliilor, a cîmpului lor de dispersie şi a eventualelor lor căi de transmitere). Graba cu care conţinuturile unui discurs ştiinţific sînt raportate, de obicei, la o practică politică maschează, după părerea mea, nivelul la care articularea poate fi descrisă în termeni precişi.

Mi se pare că, pornind de la o astfel de analiză, vom putea înţelege:

– cum să descriem existenţa, între un discurs ştiinţific şi o practică politică, a unui ansamblu de relaţii cărora este cu putinţă a le urmări detaliile şi a le surprinde subordonarea. Relaţii cît se poate de directe, deoarece nu mai sînt nevoite să treacă prin conştiinţa subiecţilor vorbitori şi nici prin eficacitatea gîndirii. Relaţii indirecte, totuşi, deoarece enunţurile unui discurs ştiinţific nu mai pot fi considerate ca fiind expresia imediată a unui raport social sau a unei situaţii economice;

– cum să determinăm adevăratul rol al practicii politice faţă de un discurs ştiinţific. Ea nu are un rol taumaturgic de creaţie; nu provoacă naşterea, din nimic, a unor ştiinţe; transformă condiţiile de existenţă şi sistemele de funcţionare ale discursului. Aceste transformări nu sînt nici arbitrare, nici "libere": ele se produc într-un domeniu care are propria sa configuraţie şi care, prin urmare, nu oferă posibilităţi nesfîrşite de modificare. Practica politică nu reduce la neant consistenţa cîmpului discursiv în interiorul căruia operează. Ea nu are nici un rol de critică universală. Nu în numele unei practici politice se poate judeca cu privire la ştiinţificitatea unei ştiinţe (cu condiţia, totuşi, ca aceasta să nu pretindă, într-un fel sau altul, să fie o teorie a politicii). În numele unei practici politice se poate, în schimb, pune sub semnul întrebării modul de existenţă şi de funcţionare al unei ştiinţe;

– cum pot relaţiile dintre o practică politică şi un cîmp discursiv să se articuleze, la rîndul lor, pe relaţii de un alt ordin. Astfel, la

începutul secolului al XIX-lea, medicina este legată atît de o practică politică (într-un mod pe care l-am analizat în *Naşterea clinicii*), cît şi de un întreg ansamblu de modificări "interdiscursive" care s-au produs simultan în mai multe discipline (înlocuirea unei analize a ordinii şi a caracterelor taxinomice cu o analiză a solidarităţilor, funcţionărilor şi seriilor succesive, pe care am descris-o în *Cuvintele şi lucrurile*);

– felul în care anumite fenomene pe care ne-am obişnuit să le aşezăm pe primul plan (influenţă, comunicare a modelelor, transfer şi metaforizare a conceptelor) îşi află condiţia istorică de posibilitate în aceste modificări prime: importarea, de pildă, în analiza societăţii, a unor concepte biologice precum cele de organism, funcţie, evoluţie, chiar de boală, nu a avut, în secolul al XIX-lea, rolul pe care îl cunoaştem (cu mult mai important, cu mult mai încărcat ideologic decît comparaţiile "naturaliste" din epocile precedente) decît datorită statutului conferit discursului medical de către practica politică.

Am recurs la acest exemplu atît de lung pentru un singur lucru, dar la care ţin foarte mult: pentru a vă arăta în ce fel ceea ce mă străduiesc să fac să apară prin analiza mea – *pozitivitatea* discursurilor, condiţiile lor de existenţă, sistemele care le guvernează emergenţa, funcţionarea şi transformările – poate să privească practica politică. Pentru a vă arăta ce poate face această practică cu munca mea. Pentru a vă convinge că, schiţînd această teorie a discursului ştiinţific, făcîndu-l pe acesta să apară ca un ansamblu de practici reglate ce se articulează într-un mod analizabil pe alte practici, nu mă amuz pur şi simplu să complic şi mai mult jocul pentru anumite minţi mai vivace; încerc să definesc prin ce anume, în ce măsură şi la ce nivel discursurile, şi în special discursurile ştiinţifice, pot face obiectul unei practici politice şi în ce sisteme de dependenţe se pot afla ele în raport cu aceasta.

Permiteţi-mi să vă fac, încă o dată, martorul întrebării pe care o pun: nu este oare prea bine cunoscută această politică ce răspunde în termeni de gîndire sau de conştiinţă, în termeni de idealitate pură sau de trăsături psihologice atunci cînd i se vorbeşte despre o practică, despre condiţiile, regulile şi transformările ei istorice? Nu ne este, oare, prea bine cunoscută această politică ce, din adîncul secolului al XIX-lea, se încăpăţînează a nu vedea în imensul domeniu al practicii decît epifania unei raţiuni triumfătoare şi a nu descifra în el decît destinarea istorico-transcendentală a Occidentului? Mai precis: refuzul de a analiza, în ce au ele în acelaşi timp mai specific şi mai dependent, condiţiile de existenţă şi regulile de formare ale discursurilor

ştiinţifice nu condamnă, oare, orice politică la o alegere periculoasă: fie să stipuleze, într-un mod care poate fi efectiv denumit, dacă vrem, "tehnocratic", validitatea şi eficacitatea unui discurs ştiinţific oricare ar fi condiţiile reale ale exercitării sale şi ansamblul practicilor pe care el se articulează (instaurînd, astfel, discursul ştiinţific ca regulă universală a tuturor celorlalte practici, fără a ţine seama de faptul că este el însuşi o practică reglată şi condiţionată); fie să intervină direct în interiorul cîmpului discursiv, ca şi cum acesta nu ar avea consistenţă proprie, făcînd din el materialul brut al unei inchiziţii psihologice (judecînd unul prin celălalt ceea ce se spune şi cel care spune) sau practicînd valorizarea simbolică a noţiunilor (distingînd, în cazul unei ştiinţe, conceptele "reacţionare" de cele "progresiste")?

*

Aş dori să conchid supunîndu-vă atenţiei cîteva ipoteze:

– o politică progresistă este o politică ce recunoaşte condiţiile istorice şi regulile specificate ale unei practici, acolo unde alte politici nu recunosc decît necesităţi ideale, determinaţii univoce sau jocul liber al iniţiativelor individuale;

– o politică progresistă este o politică ce defineşte într-o practică posibilităţile de transformare şi jocul de dependenţe dintre aceste transformări, acolo unde alte politici se încred în abstracţia uniformă a schimbării sau în prezenţa taumaturgică a geniului;

– o politică progresistă nu face din om sau din conştiinţă sau din subiect în general operatorul universal al tuturor transformărilor: ea defineşte planurile şi funcţiile diferite pe care subiecţii pot să le ocupe într-un domeniu care are propriile sale reguli de formare;

– o politică progresistă nu consideră că discursurile sînt rezultatul unor procese mute sau expresia unei conştiinţe silenţioase; ci că – ştiinţă, literatură, enunţuri religioase sau discursuri politice –, ele formează o practică ce se articulează pe celelalte practici;

– o politică progresistă nu se găseşte faţă de discursul ştiinţific într-o poziţie de "cerere continuă" sau de "critică suverană", ci trebuie să cunoască felul în care diferitele discursuri ştiinţifice, în pozitivitatea lor (altfel spus ca practici legate de anumite condiţii, supuse anumitor reguli şi susceptibile de anumite transformări), se află prinse într-un sistem de corelaţii cu alte practici.

Acesta e punctul în care ceea ce mă străduiesc să fac de zece ani încoace se întîlneşte cu întrebarea pe care mi-o adresaţi. Ar trebui, de fapt, să spun: acesta e punctul în care întrebarea dumneavoastră – într-

atît este ea de legitimă şi de potrivită – atinge însuşi miezul întreprinderii mele. Această întreprindere, dacă aş vrea s-o reformulez – sub efectul interogaţiei dumneavoastră care, de două luni încoace, nu încetează să mă presèze –, iată cam ceea ce aş spune: "A determina, în dimensiunile sale diverse, ceea ce a trebuit să fie, în Europa, cu începere din secolul al XVII-lea, modul de existenţă al discursurilor şi în special al discursurilor ştiinţifice (regulile lor de formare, cu condiţiile, dependenţele şi transformările lor), pentru a se ajunge la constituirea cunoaşterii care este a noastră, a celor de azi, şi mai exact a cunoaşterii care şi-a luat ca domeniu acest curios obiect care e omul".

Ştiu aproape la fel de bine ca oricine cît de "ingrate" – în sensul strict al termenului – pot fi astfel de cercetări. Cît de dificil şi arid este să tratezi discursurile plecînd nu de la blînda, muta şi intima conştiinţă ce se exprimă în ele, ci de la un obscur ansamblu de reguli anonime. Cît de neplăcut este să faci să apară limitele şi necesităţile unei practici acolo unde ne-am obişnuit să vedem desfăşurîndu-se, într-o pură transparenţă, jocurile geniului şi ale libertăţii. Cît de provocator este să tratezi ca pe un mănunchi de transformări această istorie a discursurilor care fusese animată, pînă acum, de metamorfozele liniştitoare ale vieţii sau de continuitatea intenţională a trăitului. Cît de insuportabil e, în sfîrşit, dat fiind ceea ce fiecare vrea să pună, sau crede că pune din "el însuşi" în propriu-i discurs, atunci cînd se pregăteşte să vorbească, cît de insuportabil e, aşadar, să decupezi, să analizezi, să combini, să recompui toate aceste texte reîntoarse, acum, la tăcere, fără ca vreun moment să se schiţeze în ele chipul transfigurat al autorului: cum adică! atîtea cuvinte îngrămădite, atîtea semne depuse pe atîta hîrtie şi oferite atîtor priviri, un zel atît de mare pentru a le menţine dincolo de gestul ce le articulează, o pietate atît de adîncă pentru a le conserva şi a le înscrie în memoria oamenilor, toate acestea ca nimic să nu rămînă din biata mînă care le-a trasat, din neliniştea care încerca să se liniştească prin ele şi din viaţa acum încheiată care nu le mai are decît pe ele pentru a supravieţui!? Discursul, în determinarea sa cea mai profundă, să nu fie oare "urmă"? Iar şoapta sa să nu fie locul nemuririlor fără substanţă? Ar trebui cumva să admitem că timpul discursului nu este timpul conştiinţei adus la dimensiunile istoriei sau timpul istoriei prezent sub forma conştiinţei? Ar trebui oare să presupun că în discursul meu nu este vorba de supravieţuirea mea? Şi că, vorbind, eu nu-mi conjur moartea, ci o stabilesc; sau, mai curînd, că abolesc orice interioritate în acest afară atît de indiferent la

viața mea încît nu face nici o diferență între viața și moartea mea?

Tuturor acestora, le înțeleg foarte bine frămîntarea. Le-a fost, fără îndoială, destul de greu să recunoască faptul că istoria, economia, practicile lor sociale, limba pe care o vorbesc, mitologia strămoșilor lor, chiar fabulele ce le erau povestite în copilărie ascultă de niște reguli care nu sînt toate date conștiinței lor; și nu vor deloc să fie deposedați, în plus, și de acest discurs în care vor să poată să spună, imediat, fără distanță, ceea ce gîndesc, cred sau își imaginează; ei ar prefera mai curînd să conteste că discursul este o practică complexă și diferențiată, care ascultă de niște reguli și de niște transformări analizabile, decît să fie privați de tandra certitudine, atît de consolatoare, de a putea schimba, dacă nu lumea, dacă nu viața, cel puțin "sensul" acestora doar cu ajutorul prospețimii unui cuvînt care nu ar veni decît de la ei înșiși și ar rămîne în imediata apropiere a sursei, pe vecie. Atîtea lucruri, din limbajul lor, le-au scăpat deja: nu mai vor să le scape, în plus, și *ceea ce spun*, acel mărunt fragment de discurs – vorbit sau scris, nu are nici o importanță – a cărui existență fragilă și nesigură trebuie să le poarte viața mai departe și pentru un timp mai îndelungat. Ei nu pot suporta – și sînt, întrucîtva, de înțeles – să audă spunîndu-se: discursul nu e viața; timpul discursului nu este timpul vostru; în el, nu vă veți împăca cu moartea; este foarte posibil să-l fi ucis pe Dumnezeu sub povara a tot ce ați spus; dar să nu credeți că veți face, din tot ce spuneți, un om care va trăi mai mult decît el. În fiecare frază pe care o rostiți – și mai exact în cea pe care tocmai ești pe cale s-o scrii, tu, cel care te încăpățînezi să răspunzi la o întrebare care simți că te privește personal și care urmează să semnezi acest text cu numele tău –, în fiecare frază, așadar, domnește legea fără nume, alba indiferență: "Ce contează cine vorbește; cineva a spus: ce contează cine vorbește!"

DESPRE ARHEOLOGIA ŞTIINŢELOR. RĂSPUNS DAT CERCULUI DE EPISTEMOLOGIE

Scopul întrebărilor adresate aici autorului *Istoriei nebuniei*, *Naşterii clinicii* şi *Cuvintelor şi lucrurilor* nu va fi fost altul decît acela de a-i cere să enunţe cu privire la propria teorie şi la implicaţiile metodei sale unele propoziţii critice care să le întemeieze acestora posibilitatea. Interesul Cercului a mers în direcţia de a-l ruga să-şi definească răspunsurile în raport cu statutul ştiinţei, al istoriei şi conceptului ei.

Despre *épistémè* şi despre ruptura epistemologică

Noţiunea de ruptură epistemologică serveşte, începînd cu opera lui Bachelard, la a numi discontinuitatea pe care filosofia şi istoria ştiinţelor cred a le marca între naşterea oricărei ştiinţe şi "ţesătura de erori pozitive, tenace, solidare" recunoscute retrospectiv ca precedînd-o. Exemplele topice ale lui Galilei, Newton, Lavoisier, dar şi Einstein şi Mendeleev ilustrează perpetuarea orizontală a acestei rupturi.

Autorul *Cuvintelor şi lucrurilor* marchează o discontinuitate verticală între configuraţia epistemică a unei epoci şi următoarea.

Îi cerem să ne precizeze ce raporturi întreţin între ele această orizontalitate şi această verticalitate[1].

---

[1] Încercăm să reluăm în această întrebare următorul pasaj din articolul lui G. Canguilhem consacrat cărţii lui M. Foucault (*Critique*, nr. 242, pp. 612-613): "Fiind vorba despre o *cunoaştere* teoretică, este oare posibil s-o gîndim în specificitatea conceptului său fără nici o referinţă la o normă? Dintre

Periodizarea arheologică delimitează în continuum ansambluri sincronice care adună cunoştinţele în figura unor sisteme unitare.

Ar accepta el să i se propună o alternativă între acest istoricism radical (arheologia ar putea să-şi prezică propria reînscriere într-un nou discurs) şi un fel de cunoaştere absolută (pe care cîţiva autori ar fi putut să-l presimtă independent de constrîngerile epistemice)?

Cercul de epistemologie

Istoria şi discontinuitatea

Ciudată încrucişare! De cîteva zeci de ani deja, atenţia istoricilor s-a îndreptat cu predilecţie asupra perioadelor lungi. Ca şi cum, dedesubtul peripeţiilor politice şi episoadelor lor, ei se preocupau să scoată la lumină echilibrele stabile şi greu de distrus, procesele insensibile, ajustările constante, fenomenele tendenţiale care culminează şi-şi inversează sensul după continuităţi seculare, mişcările de acumulare şi saturaţiile lente, marile socluri imobile şi mute pe care suprapunerea naraţiunilor tradiţionale le acoperise cu un strat gros de evenimente. Pentru desfăşurarea acestei analize, istoricii dispun de instrumente, în parte, create de ei înşişi, în parte, primite: modele ale creşterii economice, analiza cantitativă a fluxurilor schimburilor, profilurile dezvoltărilor şi ale regresiunilor demografice, studiul oscilaţiilor climatului. Aceste instrumente le-au permis să distingă, în cîmpul istoriei, straturi sedimentare diverse; succesiunilor lineare care făcuseră, pînă atunci, obiectul cercetărilor lor, le-a luat locul un joc de desprinderi în adîncime. De la mobilitatea politică la încetineala proprie "civilizaţiei materiale", nivelurile de analiză s-au înmulţit; fiecare are

---

discursurile teoretice ţinute în conformitate cu sistemul epistemic al secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, unele, precum istoria naturală, au fost respinse de epistema secolului al XIX-lea, altele însă au fost integrate. Chiar dacă le-a servit drept model fiziologiştilor economiei animale din secolul al XVIII-lea, fizica lui Newton nu s-a scufundat o dată cu aceasta. Buffon este respins de către Darwin, chiar dacă nu şi de către Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Dar Newton nu este respins în mai mare măsură de Einstein decît de Maxwell. Darwin nu este respins de Mendel şi de Morgan. Succesiunea Galilei, Newton, Einstein nu prezintă rupturi asemănătoare cu cele observabile în succesiunea Tournefort, Linné, Engler pentru sistematica botanică".

rupturile sale specifice; fiecare presupune un decupaj ce nu-i aparține decît lui; și pe măsură ce coborîm spre straturile cele mai adînci, scandările devin din ce în ce mai largi. Vechea întrebare a istoriei (ce legătură trebuie stabilită între evenimente discontinue?) este înlocuită acum de un joc de interogații dificile: ce straturi trebuie izolate unele de altele? Ce tip și ce criteriu de periodizare se cere adoptat pentru fiecare dintre ele? Ce sistem de relații (ierarhie, dominanță, etajare, determinare univocă, cauzalitate circulară) poate fi descris de la unul la altul?

Aproximativ în aceeași epocă, însă, în aceste discipline pe care le numim istoria ideilor, a științelor, a filosofiei, a gîndirii, a literaturii chiar (specificitatea lor poate fi neglijată pentru moment), în aceste discipline care, în pofida titulaturii lor, scapă în mare parte muncii istoricului și metodelor sale, atenția s-a îndreptat, dimpotrivă, de la vastele unități care formau "epoci" sau "secole" către fenomenele de ruptură. Sub marile continuități ale gîndirii, sub manifestările masive și omogene ale spiritului, sub devenirea încăpățînată a cîte unei științe îndîrjindu-se să existe și să se împlinească chiar de la început se încearcă acum a se detecta incidența rupturilor. G. Bachelard a reperat pragurile epistemologice care întrerup acumularea nesfîrșită de cunoștințe; M. Gueroult a descris sisteme izolate, arhitecturi conceptuale închise care scandează spațiul discursului filosofic; G. Canguilhem a analizat mutațiile, deplasările, transformările din interiorul cîmpului de validitate și regulile de folosire a conceptelor. Cît despre analiza literară, aceasta interoghează structura internă a operei – și chiar mai puțin decît atît: pe aceea a textului.

Această încrucișare nu trebuie să ne inducă, totuși, în eroare. Să nu ne imaginăm, încrezîndu-ne în aparențe, că unele discipline istorice au mers de la continuu spre discontinuu, în vreme ce altele – mai exact, istoria pur și simplu – se îndreptau dinspre furnicarul de discontinuități spre mari unități neîntrerupte. În fapt, noțiunea însăși de discontinuitate este cea care și-a schimbat statutul. Pentru istoria în forma sa clasică, discontinuul era în același timp dat și de negîndit: ceea ce se oferea sub formă de evenimente, de instituții, de idei sau de practici diverse; sau ceea ce, prin discursul istoricului, trebuia ocolit, redus, șters în așa fel încît continuitatea înlănțuirilor să poată să apară. Discontinuitatea era acel stigmat al împrăștierii temporale pe care istoricul avea misiunea să-l suprime din istorie. Ea a devenit, acum, unul dintre elementele fundamentale ale analizei istorice. Aici, ea apare într-un triplu rol. Ea constituie, mai întîi, o operațiune deliberată a istoricului (și nu ceea ce el primește împotriva voinței sale de la

materialul de care trebuie să se ocupe): căci el trebuie, cel puțin cu titlu de ipoteză sistematică, să distingă nivelurile posibile ale analizei sale și să fixeze acele periodizări care le convin. Ea este, totodată, și rezultatul descrierii sale (și nu ceea ce trebuie să fie eliminat sub efectul analizei sale): căci ceea ce urmărește să descopere sînt limitele unui proces, punctul de inversare al unei curbe, inversarea unei mișcări regularizatoare, bornele unei oscilații, pragul unei funcționări, apariția unui mecanism, momentul de dereglare al unei cauzalități circulare. Ea este, în sfîrșit, un concept pe care travaliul nu încetează a-l specifica: nu mai este acel vid pur și uniform care separă cu un singur și același spațiu alb două figuri pozitive; capătă o formă și o funcție diferite în funcție de domeniul și de nivelul la care e determinată. Noțiune care nu încetează să rămînă destul de paradoxală: deoarece ea este deopotrivă instrument și obiect al cercetării, deoarece delimitează cîmpul unei analize căruia îi este efect; deoarece permite individualizarea domeniilor, însă nu poate fi stabilită decît prin compararea acestora; deoarece nu rupe unități decît pentru a stabili altele noi; deoarece scandează serii și dedublează niveluri; și deoarece, pînă la urmă, ea nu este doar un simplu concept prezent în discursului istoricului, ci unul pe care acesta, în secret, îl presupune: de unde ar putea acesta, într-adevăr, să vorbească dacă nu pornind tocmai de la această ruptură care îi oferă ca obiect istoria – propria sa istorie?

Am putea, schematic, să spunem că istoria și, în general, disciplinele istorice au încetat să mai fie o reconstituire a înlănțuirilor dincolo de succesiunile aparente; acum, ele practică punerea sistematică în joc a discontinuului. Marea mutație ce le-a marcat în epoca noastră nu este extinderea domeniului lor spre mecanisme economice pe care le cunoșteau de multă vreme; și nici integrarea fenomenelor ideologice, a formelor de gîndire, a tipurilor de mentalitate: pe toate acestea, secolul al XIX-lea le analizase deja. Ci mai curînd transformarea discontinuului: trecerea acestuia de la obstacol la practică; această interiorizare pe discurs a istoricului care i-a permis să nu mai fie fatalitatea exterioară ce trebuie redusă, ci conceptul operatoriu care e folosit; această inversare de semne grație căreia el nu mai constituie negativul lecturii istorice (reversul, eșecul, limita puterii sale), ci elementul pozitiv care-i determină obiectul și-i validează analiza. Trebuie să începem să înțelegem ce anume a devenit istoria în activitatea reală a istoricilor: o anumită utilizare reglată a discontinuității pentru analiza seriilor temporale.

Este de înțeles că mulți au rămas orbi la acest fapt care ne e contemporan și despre care cunoașterea istorică depune, totuși, mărturie de aproape o jumătate de secol. Căci dacă istoria putea, într-adevăr, să rămînă legătura continuităților neîntrerupte, dacă ea lega neîncetat înlănțuiri pe care nici o analiză n-ar putea să le rupă fără abstracție, dacă ea țesea, în jurul oamenilor, în jurul vorbelor și gesturilor acestora, obscure sinteze aflate tot timpul pe cale de a se reconstitui, atunci ea ar fi, pentru conștiință, un adăpost privilegiat: ceea ce i se retrage scoțînd la iveală determinări materiale, practici inerte, procese inconștiente, intenții uitate în mutismul instituțiilor și al lucrurilor, i-ar restitui sub forma unei sinteze spontane; sau, mai degrabă, i-ar permite să se recîștige, să se instăpînească din nou peste firele care i-au scăpat, să reînvie toate aceste activități moarte și să redevină, într-o lumină nouă sau revenită, subiectul ei suveran. Istoria continuă reprezintă corelatul conștiinței: garanția că ceea ce-i scapă îi va putea fi redat; promisiunea că toate lucrurile care o înconjoară și o domină, va veni o zi cînd ea și le va reînsuși, va redeveni stăpînă peste ele și-și va regăsi în ele ceea ce trebuie să numim – lăsîndu-i cuvîntului întreaga sa încărcătură – adăpostul. A vrea să faci din analiza istorică discursul continuului și a face din conștiința umană subiectul originar al oricărei cunoașteri și al oricărei practici sînt cele două fețe ale unui același sistem de gîndire. Timpul e conceput, aici, în termeni de totalizare, iar revoluția nu este altceva decît o conștientizare.

Atunci cînd, de la începutul acestui secol, cercetările psihanalitice, lingvistice, apoi etnologice au deposedat subiectul de legile dorinței sale, de formele vorbirii sale, de regulile acțiunii sale și de sistemele discursurilor sale mitice, aceia care, la noi, sînt gata oricînd să sară în ajutor n-au încetat să răspundă: da, dar istoria... Istoria care nu este structură, ci devenire; care nu este simultaneitate, ci succesiune; care nu este sistem, ci practică; care nu este formă, ci neîncetat efort al unei conștiințe de a se înțelege pe ea însăși, încercînd să-și redevină sieși stăpînă pînă la cea mai profundă condiționare a sa; istoria care nu este discontinuitate, ci îndelungată răbdare neîntreruptă. Dar pentru a îndruga această litanie a tăgadei, trebuia, de-acum, să-ți întorci privirile de la munca istoricilor: să refuzi să vezi ce se întîmplă actualmente în practica și în discursul lor; să închizi ochii la marea mutație a disciplinei lor; să rămîi cu încăpățînare orb la faptul că istoria nu este, poate, pentru suveranitatea conștiinței, un loc mai ferit, mai puțin periculos decît miturile, limbajul sau sexualitatea; trebuia,

pe scurt, să se reconstituie, în scopuri de mîntuire, o istorie aşa cum nu se mai face. Iar în cazul în care această istorie n-ar oferi suficientă securitate, atunci devenirii gîndirii, cunoştinţelor, cunoaşterii, devenirii unei conştiinţe mereu mai aproape de ea însăşi, legată la nesfîrşit de trecutul său şi prezentă în toate momentele sale, li se cerea să salveze ceea ce trebuia să fie salvat: cine ar îndrăzni să priveze subiectul de propria-i istorie? Se va striga, prin urmare, că istoria este asasinată de fiecare dată cînd, într-o analiză istorică (şi cu atît mai mult dacă este vorba despre cunoaştere), utilizarea discontinuităţii devine prea vizibilă. Nu trebuie, însă, să ne lăsăm înşelaţi: ceea ce se deplînge atît de tare nu este cîtuşi de puţin dispariţia istoriei, ci dispariţia acelei forme de istorie care, în secret dar şi în totalitate, era pusă în legătură cu activitatea sintetică a subiectului. Toate comorile de odinioară fuseseră îngrămădite în vechea citadelă a acestei istorii: aceasta era considerată solidă pentru că fusese sacralizată şi pentru că reprezenta ultimul refugiu al gîndirii antropologice. De multă vreme, însă, istoricii s-au dus să lucreze în altă parte. Nu mai trebuie să se conteze pe ei pentru păstrarea privilegiilor şi nici să se reafirme, o dată în plus – cînd atîta nevoie am avea în nefericirea de azi – că istoria, ea cel puţin, este vie şi continuă.

Cîmpul evenimentelor discursive

Cine vrea să aplice în mod sistematic (adică să definească, să utilizeze într-un mod cît mai general cu putinţă şi să valideze) conceptul de discontinuitate în aceste domenii atît de nesigure de graniţele lor, atît de indecise în privinţa conţinutului lor pe care le numim istoria ideilor, sau a gîndirii, sau a ştiinţei, sau a cunoştinţelor, se izbeşte de un anumit număr de probleme.

Mai întîi, nişte sarcini negative. Trebuie să ne eliberăm de un întreg joc de noţiuni care sînt legate de postulatul continuităţii. Ele nu au, desigur, o structură conceptuală foarte riguroasă; însă funcţia lor este foarte precisă. De exemplu, noţiunea de tradiţie, care permite în acelaşi timp reperarea oricărei noutăţi plecînd de la un sistem de coordonate permanente şi conferirea de statut unui ansamblu de fenomene constante. Sau noţiunea de influenţă, care furnizează un suport – mai mult magic decît substanţial – faptelor de transmisie şi de comunicare. Sau noţiunea de dezvoltare, care permite descrierea unei succesiuni de evenimente ca şi cum ar fi vorba de manifestarea unui

singur şi acelaşi principiu organizator. Sau noţiunea, simetrică şi opusă, de teleologie sau de evoluţie spre un stadiu normativ. Sau noţiunile de mentalitate sau de spirit al unei epoci, care permit stabilirea, între fenomene simultane sau succesive, a unei comunităţi de sensuri, a unor legături simbolice, a unui joc de asemănări şi de oglinzi. Trebuie abandonate aceste sinteze gata făcute, aceste grupări preluate fără examen, aceste legături a căror validitate este admisă din capul locului; trebuie să eliminăm formele şi forţele obscure cu ajutorul cărora ne-am obişnuit să legăm între ele gîndurile oamenilor şi discursul lor; să acceptăm a nu avea de-a face, într-o primă instanţă, decît cu o populaţie de evenimente dispersate.

Nu mai trebuie să considerăm valabile nici decupajele şi grupările care ne-au devenit familiare. Nu pot fi admise ca atare nici deosebirea dintre marile tipuri de discurs şi nici aceea dintre forme şi genuri (ştiinţă, literatură, filosofie, religie, istorie, ficţiune etc.). Motivele sar în ochi. Noi înşine nu sîntem siguri de utilizarea acestor distincţii în lumea discursului care ne caracterizează. Cu atît mai mult atunci cînd este vorba de a analiza ansambluri de enunţuri care erau distribuite, repartizate şi caracterizate într-un cu totul alt mod: "literatura" şi "politica", la urma urmelor, sînt nişte categorii recente care nu pot fi aplicate la cultura medievală şi nici măcar la cultura clasică decît printr-o ipoteză retrospectivă şi printr-un joc de analogii noi sau de asemănări semantice: însă nici literatura, nici politica şi nici, prin urmare, filosofia şi ştiinţele nu articulau cîmpul discursului în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea aşa cum l-au articulat în secolul al XIX-lea. Trebuie, oricum, să devenim conştienţi de faptul că aceste decupaje – indiferent că e vorba de cele pe care le admitem sau de cele contemporane cu discursurile studiate – sînt întotdeauna, ele însele, nişte categorii reflexive, nişte principii de clasificare, nişte reguli normative, nişte tipuri instituţionalizate: sînt ele însele nişte fapte de discurs care merită să fie analizate alături de celelalte, care întreţin, mai mult ca sigur, cu acestea, raporturi complexe, dar care nu au caracterele intrinseci autohtone şi universal recognoscibile ale acestora.

Dar mai cu seamă unităţile care se cer suspendate sînt cele care se impun în modul cel mai imediat: cele ale cărţii şi operei. Aparent, ele nu pot fi înlăturate fără un artificiu extrem: sînt date în modul cel mai cert, fie printr-o individualizare materială (o carte este un lucru care ocupă un spaţiu determinat, care are o valoare economică şi care marchează prin el însuşi, printr-un anumit număr, limitele începutului şi sfîrşitului său), fie printr-un raport determinabil (chiar dacă, în unele

cazuri, destul de problematic) între discursuri şi individul care le-a proferat. Dar, cu toate acestea, imediat ce privim ceva mai de aproape, dificultăţile apar. Ele nu sînt mai mici decît cele pe care le întîlneşte lingvistul atunci cînd vrea să definească unitatea frazei sau istoricul atunci cînd vrea să definească unitatea literaturii sau a ştiinţei. În primul rînd, unitatea cărţii nu este o unitate omogenă: raportul dintre diferite tratate de matematică nu este acelaşi cu raportul dintre diferite texte filosofice; diferenţa dintre un roman de Stendhal şi un roman de Dostoievski nu se suprapune peste diferenţa care separă două romane din *Comedia umană*; iar aceasta, la rîndul ei, nu este superpozabilă celei care desparte pe *Ulise*[*] de *Dedalus*[**]. În plus, marginile unei cărţi nu sînt niciodată nete şi nici riguros tăiate: nici o carte nu poate să existe prin ea însăşi; ea se află de fiecare dată într-un raport de sprijin şi de dependenţă faţă de altele; este un punct într-o reţea; comportă un sistem de indicaţii care trimit – explicit sau nu – la alte cărţi, la alte texte, la alte fraze; şi după cum avem de-a face cu o carte de fizică, cu o culegere de discursuri politice sau cu un roman de anticipaţie, nici structura trimiterii şi, prin urmare, nici sistemul complex de autonomie şi eteronomie nu va mai fi acelaşi. Degeaba ni se dă cartea ca un obiect pe care-l putem ţine în mîini; degeaba se strînge ea în micul paralelipiped ce-o închide; unitatea ei este variabilă şi relativă: ea nu se construieşte, nu se indică şi, prin urmare, nu poate fi nici descrisă decît pornind de la un cîmp discursiv.

Cît priveşte opera, problemele pe care le ridică aceasta sînt încă şi mai dificile. În aparenţă, este vorba despre suma textelor care pot fi denotate prin semnul unui nume propriu. Însă această denotare (chiar şi lăsînd deoparte probleme de atribuire) nu este o funcţie omogenă: un nume de autor nu denotează în acelaşi fel un text pe care l-a publicat el însuşi sub numele său, un altul pe care l-a prezentat sub un pseudonim, un altul care va fi fost găsit după moartea sa în stadiul de eboşă sau un altul care nu reprezintă decît o grifonare, un carnet de note, o "hîrtie". Constituirea unei opere complete sau a unui opus

---

[*] J. Joyce, *Ulysses*, Paris, Shakespeare and Company, 1922 (*Ulysse*, trad. fr. A. Morel, revue par S. Gilbert, V. Larbaud et l'auteur, Paris, Gallimard, coll. "Du monde entier", 1937; *Ulise*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Univers/Editura Fundaţiei Culturale Române, 1996).

[**] J. Joyce, *Dedalus. A Portrait of the Artist as a Young Man*, New York, Ben W. Huebsch, 1916 (*Dedalus. Portrait de l'artiste jeune par lui-même*, trad. fr. L. Savitzky, Paris, Gallimard, coll. "Du monde entier", 1943)

presupune un anumit număr de opțiuni teoretice care nu sînt foarte ușor de justificat și nici măcar de formulat: e de ajuns oare să adăugăm la textele publicate de autorul însuși cele pe care acesta proiecta să le dea la tipar, și care au rămas neterminate doar ca urmare a morții? Trebuie să integrăm și tot ce este schiță, prim proiect, corecturi și tăieturi? Trebuie adăugate și schițele abandonate? Și care este statutul care se cuvine conferit scrisorilor, însemnărilor, conversațiilor relatate, frînturilor transcrise de auditori, pe scurt, imensului furnicar de urme verbale pe care un individ le lasă în jurul lui în clipa morții, care vorbesc, într-o intersectare nesfîrșită, atîtea limbaje diferite și vor avea nevoie de secole, dacă nu chiar de milenii ca să dispară? În tot cazul, denotarea unui text prin numele Mallarmé nu este, cu siguranță, de același tip dacă este vorba de temele engleze, de traducerile din Edgar Poe, de poeme sau de răspunsurile la anchete; la fel, nu același raport există între numele lui Nietzsche, pe de o parte, și, pe de altă parte, autobiografiile de tinerețe, disertațiile școlare, articolele filologice, *Zarathustra*, *Ecce Homo*, scrisori, ultimele cărți poștale semnate "Dionysos" sau "Kaiser Nietzsche", nenumăratele carnete în care se amestecă notele de plată de la spălătorie și proiecte de aforisme.

În fapt, singura unitate care îi poate fi recunoscută "operei" unui autor este o anumită funcție de expresie. Se presupune că trebuie să existe un nivel (atît de profund cît e necesar) la care opera se dezvăluie, în toate fragmentele sale, chiar și cele mai minuscule sau mai lipsite de importanță, ca expresia gîndirii, sau a experienței, sau a imaginației, sau a inconștientului autorului, sau, în sfîrșit, a determinațiilor istorice în care acesta se afla prins. Se observă însă, imediat, că această unitate a opus-ului, departe de a fi dată în chip imediat, este constituită prin intermediul unei operații; că această operație este una de interpretare (în sensul în care ea descifrează, în text, expresia sau transcrierea a ceva pe care acesta îl ascunde și îl manifestă în același timp); și, în sfîrșit, că operația care determină opus-ul în unitatea sa, și prin urmare opera însăși ca rezultat al acestei operații nu vor fi aceleași dacă este vorba despre autorul *Teatrului și dublului său*** sau despre autorul *Tractatus*-ului***. Opera nu poate fi

** A. Artaud, *Le Théâtre et son double*, Paris, Gallimard, coll. "Métamorphoses", 1938 (reluat in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Collection blanche", t. IV, 1978). (*Teatrul și dublul său*, trad. rom. Voichița Sasu și Diana Tihu-Suciu, Cluj, Ed. Echinox, 1997; *n.. t.*)

considerată nici ca o unitate imediată, nici ca o unitate certă şi nici ca o unitate omogenă.

Ultima măsură, în sfîrşit, pentru a scoate din circuit continuităţile negîndite cu ajutorul cărora se organizează, dinainte, şi într-un semi-secret, discursul pe care înţelegem să-l analizăm: renunţarea la două postulate care sînt legate unul de celălalt şi care stau faţă în faţă. Unul presupune că niciodată nu este posibil să determini, în ordinea discursului, irupţia unui veritabil eveniment; că dincolo de orice început aparent există întotdeauna o origine secretă – atît de secretă şi atît de originară încît nu poate fi niciodată surprinsă în ea însăşi. Astfel încît noi am fi în mod fatal împinşi, prin naivitatea cronologiilor, către un punct ce se retrage la nesfîrşit, care nu este niciodată prezent în vreo istorie; el însuşi n-ar fi decît propriul său vid; şi, pornind de la el, orice început n-ar putea fi decît reînceput sau ocultare (la drept vorbind, într-unul şi acelaşi gest, *şi* una, *şi* alta). De această temă se leagă aceea că orice discurs manifest se întemeiază în secret pe un deja-spus; dar că acest deja-spus nu este pur şi simplu o frază deja rostită, un text deja scris, ci un "nicicînd-spus", un discurs fără corp, un glas la fel de tăcut ca şi o răsuflare, o scriere care nu e decît golul propriei sale urme. Se presupune, astfel, că tot ce i se întîmplă discursului să formuleze se găseşte deja articulat în această semi-tăcere care îi e prealabilă, care continuă să circule cu obstinaţie pe sub el, dar pe care el o acoperă şi o face să tacă. Discursul manifest n-ar fi, pînă la urmă, decît prezenţa depresivă a ceea ce el nu spune; iar acest ne-spus ar fi un gol care animă din interior tot ce se spune. Cel dintîi motiv condamnă analiza istorică a discursului la a fi căutare şi repetare a unei origini ce scapă oricărei determinări a originii; celălalt îl condamnă să fie interpretare sau ascultare a unui deja-spus care ar fi, în acelaşi timp, un ne-spus. Trebuie să renunţăm la toate aceste teme a căror funcţie este aceea de a garanta infinita continuitate a discursului şi secreta sa prezenţă la sine prin jocul unei absenţe neîncetat reproduse. Trebuie să întîmpinăm fiecare moment al discursului în irupţia sa de eveniment; în punctualitatea apariţiei sale şi în acea împrăştiere temporală care-i permite să fie

---

*** L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922 (*Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Introduction de B. Russell, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. "Tel", nr. 109, 1990). (*Tractatus logico-philosophicus*, trad. rom., cuvînt introductiv şi note de Al. Surdu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991; *n. t.*)

repetat, știut, uitat, transformat, șters pînă la cele mai mici urme, îngropat, departe de orice privire, în praful cărților. Nu trebuie să trimitem discursul la îndepărtata prezență a originii; trebuie să-l tratăm în jocul propriei sale instanțe.

O dată îndepărtate aceste forme prealabile de continuitate, aceste sinteze prost conduse ale discursului, un întreg domeniu se vede eliberat. Un domeniu imens, dar care poate fi definit: el se constituie din ansamblul tuturor enunțurilor efective (vorbite sau scrise, indiferent), în împrăștierea lor de evenimente și în instanța proprie fiecăruia în parte. Înainte de a avea de-a face cu o știință, cu romane, cu discursuri politice sau cu opera unui autor sau chiar cu o carte, materialul pe care-l avem de tratat în neutralitatea sa primă este o populație de evenimente în spațiul discursului în general. Așa apare proiectul unei *descrieri pure a faptelor de discurs*. Această descriere se deosebește cu ușurință de analiza limbii. Desigur, un sistem lingvistic nu poate fi stabilit (dacă nu este construit în mod artificial) decît utilizînd un corpus de enunțuri sau o colecție de fapte de discurs; însă atunci este vorba de a defini, plecînd de la acest ansamblu cu valoare de eșantion, niște reguli care permit, eventual, construirea și a altor enunțuri decît cele date: chiar dacă a dispărut de mult, chiar dacă nimeni n-o mai vorbește și a fost restaurată din fragmente rare, o limbă constituie întotdeauna un sistem pentru enunțuri posibile: este un ansamblu finit de reguli care autorizează un număr infinit de performanțe. Discursul, în schimb, este ansamblul întotdeauna finit și actualmente limitat al singurelor secvențe lingvistice care au fost formulate; ele pot fi nenumărate, pot foarte bine, prin masa lor, să depășească orice capacitate de înregistrare, de memorizare sau de lectură: ele constituie, cu toate acestea, un ansamblu finit. Întrebarea pe care o pune analiza limbii cu privire la un fapt oarecare de discurs este întotdeauna aceasta: după ce reguli a fost construit cutare enunț, și prin urmare, după ce reguli ar mai putea fi construite și alte enunțuri asemănătoare? Descrierea discursului pune o cu totul altă întrebare: cum se face că a apărut cutare enunț, și nu altul în locul lui?

Vedem, de asemenea, că această descriere a discursului se opune și analizei gîndirii. Și aici, un sistem de gîndire nu poate fi reconstituit decît plecînd de la un ansamblu definit de discursuri. Însă acest ansamblu este tratat în așa fel încît se încearcă a se regăsi, dincolo de enunțurile ca atare, intenția subiectului vorbitor, activitatea sa conștientă, ce anume a vrut el să spună sau, dimpotrivă, jocul inconștient care a ieșit, fără voia lui, la iveală în ce-a spus sau în

aproape imperceptibila fisură a cuvintelor sale manifeste; este vorba, în tot cazul, de a reconstitui un alt discurs, de a regăsi vorbirea mută, murmurată, de nestăvilit care animă din interior vocea pe care o auzim, de a restabili textul mărunt şi invizibil care parcurge interstiţiile rîndurilor scrise şi, uneori, le dă peste cap. Analiza gîndirii este întotdeauna *alegorică* în raport cu discursul pe care-l utilizează. Infailibil, întrebarea ei este: ce se spunea, deci, în ceea ce era spus? Analiza discursului se orientează cu totul altfel; este vorba de a surprinde enunţul în îngustimea şi în singularitatea evenimentului său; de a determina condiţiile sale de existenţă, de a le fixa cît mai exact limitele, de a stabili corelaţiile lui cu alte enunţuri de care poate să fie legat, de a arăta ce forme de enunţare exclude. Nu se caută cîtuşi de puţin, sub ceea ce e manifest, vorbăria pe jumătate silenţioasă a unui alt discurs; trebuie să se arate de ce nu putea fi el altfel decît este, prin ce anume exclude oricare alt discurs, cum ocupă el în mijlocul tuturor celorlalte şi în raport cu ele un loc pe care nici un altul n-ar putea să-l ocupe. Întrebarea proprie analizei discursului ar putea fi formulată aşa: ce este, aşadar, această neregulată existenţă care îşi face apariţia în ceea ce se spune – şi nicăieri altundeva?

Ne putem întreba la ce poate să servească, pînă la urmă, această suspendare a tuturor unităţilor admise, această căutare obstinată a discontinuităţii, dacă este vorba, în esenţă, de a elibera o pulbere de evenimente discursive, de a le întîmpina şi a le păstra în pura lor dispersie. În fapt, ştergerea sistematică a unităţilor date de-a gata ne permite, în primul rînd, să-i redăm enunţului singularitatea sa de eveniment: el nu mai este considerat doar ca punere în joc a unei structuri lingvistice şi nici ca manifestare episodică a unei semnificaţii mai profunde decît el; enunţul este tratat în irupţia sa istorică; ceea ce se încearcă a fi făcut vizibil este tocmai această incizie pe care-o constituie el, această ireductibilă – şi foarte adesea minusculă – emergenţă. Oricît de banal ar fi, oricît de puţin important pe cît ni l-am imagina în urmările sale, oricît de repede dat uitării după apariţia sa, oricît de puţin înţeles sau de prost descifrat pe cît l-am presupune, oricît de repede devorat ar putea fi de întuneric, un enunţ este întotdeauna un eveniment pe care nici limba şi nici sensul nu pot să-l epuizeze în totalitate. Un eveniment straniu, fără îndoială: mai întîi, pentru că este legat, pe de o parte, de un gest de scriere sau de articularea unei rostiri, dar şi pentru că, pe de altă parte, el îşi deschide lui însuşi o existenţă remanentă în cîmpul unei memorii sau în materialitatea manuscriselor, cărţilor şi a oricărui alt fel de

înregistrare; apoi, pentru că este unic asemeni oricărui eveniment, oferindu-se însă repetării, transformării, reactivării; în sfîrşit, pentru că este legat atît de situaţiile care-l provoacă şi de consecinţele pe care le incită, cît şi, într-un mod cu totul diferit, de enunţurile care-l preced şi de cele care-i succed.

Dar dacă, în raport cu limba şi cu gîndirea, se izolează instanţa evenimentului enunţiativ, nu este pentru a o trata în ea însăşi ca şi cum ar fi independentă, solitară şi suverană. Ci, dimpotrivă, pentru a surprinde cum pot aceste enunţuri, privite ca evenimente şi în specificitatea lor atît de ciudată, să se articuleze pe evenimente care nu sînt de natură discursivă, ci pot fi de ordin tehnic, practic, economic, social, politic etc. A face să apară în deplina sa puritate spaţiul în care se împrăştie evenimentele discursive nu înseamnă a stabili acest spaţiu într-o ruptură pe care nimic n-ar putea s-o surmonteze; nu înseamnă a-l închide în el însuşi şi nici, cu atît mai puţin, a-l deschide spre o transcendenţă; ci, dimpotrivă, a deveni liber pentru a putea să descrii, între ele şi alte sisteme care îi sînt exterioare, un joc de relaţii. Relaţii care trebuie să fie stabilite – fără a trece prin forma generală a limbajului şi nici prin conştiinţa singulară a subiecţilor vorbitori – în cîmpul evenimentelor.

Cel de-al treilea interes al unei astfel de descrieri a faptelor de discurs constă în faptul că, eliberîndu-le de grupările care se prezintă drept nişte unităţi naturale, imediate şi universale, ne dăm posibilitatea de a descrie, însă de data aceasta printr-un ansamblu de decizii pe care le controlăm, alte unităţi. Cu condiţia de a le defini cît se poate de clar condiţiile, ar putea fi legitim să constituim, pornind de la nişte relaţii corect descrise, ansambluri discursive care nu ar fi noi, ci ar fi rămas, pînă acum, invizibile. Aceste ansambluri nu ar fi deloc noi, dat fiind că ar fi formate din enunţuri deja formulate, între care am putea recunoaşte un anumit număr de relaţii bine determinate. Însă aceste relaţii nu vor fi fost nicicînd formulate pentru ele însele în enunţurile respective (spre deosebire, de pildă, de relaţiile explicite care sînt stabilite şi enunţate de discursul însuşi, atunci cînd acesta ia forma unui roman sau cînd se înscrie într-o serie de teoreme matematice). Aceste relaţii invizibile nu ar constitui, însă, cîtuşi de puţin un fel de discurs secret animînd din interior discursurile manifeste; nu o interpretare ar fi, prin urmare, cea care le-ar face să iasă la lumină, ci tocmai analiza coexistenţei, succesiunii, funcţionării lor mutuale, a determinării lor reciproce, a transformării lor independente sau corelative. Împreună (chiar dacă nu pot fi niciodată analizate în mod

exhaustiv), ele formează ceea ce, oarecum printr-un joc de cuvinte, din moment ce conştiinţa nu este niciodată prezentă într-o astfel de descriere, am putea să numim inconştientul nu al subiectului vorbitor, ci al lucrului spus.

În sfîrşit, la orizontul tuturor acestor cercetări se va fi schiţînd, poate, o temă mai generală: aceea a modului de existenţă a evenimentelor discursive într-o cultură. Ceea ce ar trebui să facem să reiasă este ansamblul condiţiilor ce guvernează, la un moment dat şi într-o societate determinată, apariţia enunţurilor, conservarea lor, legăturile ce se stabilesc între ele, modul în care ele sînt grupate în ansambluri statutare, rolul pe care-l exercită, jocul de valori şi de sacralizări de care sînt afectate, felul în care sînt investite în practici sau în comportamente, principiile în funcţie de care ele circulă, sînt refulate, sînt uitate, distruse sau reactivate. Pe scurt, ar fi vorba despre discurs din punctul de vedere al instituţionalizării sale. Voi numi *arhivă* nu totalitatea textelor conservate de o civilizaţie şi nici ansamblul urmelor care au putut fi salvate de la dezastrul ei, ci jocul regulilor care determină, într-o cultură, apariţia şi dispariţia enunţurilor, remanenţa şi ştergerea lor, existenţa lor paradoxală de *evenimente* şi *lucruri*. A analiza faptele de discurs în elementul general al arhivei înseamnă a le considera nu ca *documente* (ale unei semnificaţii ascunse sau ale unei reguli de construcţie), ci ca *monumente*; înseamnă – în afara oricărei metafore geologice, fără nici cel mai mic gest spre începutul unei *archè* – a face ceva ce am putea să numim, conform drepturilor ludice ale etimologiei, o *arheologie*.

Aceasta este, cu aproximaţie, problematica din *Istoria nebuniei*, *Naşterea clinicii* şi *Cuvintele şi lucrurile*. Nici unul dintre aceste texte nu este autonom sau suficient prin el însuşi; ele se sprijină unele pe altele, în măsura în care, de fiecare dată, este vorba de explorarea foarte parţială a unei regiuni limitate. Ele trebuie citite ca un ansamblu încă abia schiţat de experimentări descriptive. Nu este, totuşi, nevoie ca ele să fie justificate pentru faptul că sînt atît de parţiale şi de lacunare, trebuie explicată opţiunea de care ascultă. Căci chiar dacă cîmpul general al evenimentelor discursive nu permite nici un decupaj *a priori*, este totuşi exclusă posibilitatea de a descrie în bloc toate relaţiile caracteristice ale arhivei. Trebuie, deci, ca o primă aproximare, să acceptăm un decupaj provizoriu: o regiune iniţială, pe care analiza o va da peste cap şi o va reorganiza în momentul cînd va fi reuşit să definească, înăuntrul ei, un ansamblu de relaţii. Această regiune, cum trebuie ea oare circumscrisă? Pe de o parte, trebuie,

empiric, să alegem un domeniu în care relațiile riscă să fie numeroase, dense și relativ ușor de descris: și în ce altă regiune evenimentele discursive par a fi mai legate unele de altele, și conform unor relații mai ușor descifrabile, decît în ceea ce se desemnează, în general, cu termenul de știință? Dar, pe de altă parte, cum să-ți acorzi mai multe șanse de a surprinde într-un enunț nu momentul structurii sale formale și al legilor sale de construcție, ci pe acela al existenței și al regulilor sale de apariție dacă nu adresîndu-te unor grupuri puțin formalizate și în care enunțurile nu par a se genera prin reguli de sintaxă pură? În sfîrșit, cum să fii sigur că nu te vei lăsa furat de toate acele unități sau sinteze negîndite ce se referă la individul vorbitor, la subiectul discursului, la autorul textului, pe scurt, la toate aceste categorii antropologice? Dacă nu, poate, considerînd tocmai ansamblul enunțurilor prin intermediul cărora aceste categorii s-au constituit – ansamblul enunțurilor care și-au ales ca "obiect" subiectul discursurilor (propriul lor subiect) și care s-au preocupat să-l desfășoare ca și cîmp de cunoaștere?

Așa se explică privilegiul de fapt acordat acelui joc de discursuri despre care, foarte schematic, se poate spune că definește "științele despre om". Acesta nu este, însă, decît un privilegiu de pornire. Trebuie să păstrăm vii în memorie două fapte: că analiza evenimentelor discursive și descrierea arhivei nu se limitează în nici un caz la un atare domeniu; și că, pe de altă parte, însuși decupajul acestui domeniu nu poate fi considerat ca definitiv și nici ca valabil în mod absolut; este vorba doar despre o primă aproximare care trebuie să permită evidențierea unor relații care riscă să șteargă limitele acestei prime schițe. Or, mă văd nevoit să recunosc că acest proiect de descriere, așa cum încerc să-l circumscriu în momentul de față, se află el însuși prins în regiunea pe care încerc, ca prim demers, s-o analizez. Și care riscă să se disocieze sub efectul analizei. Interoghez atît de strania și de problematica configurație a științelor umaniste de care discursul meu se află el însuși legat. Analizez spațiul în care vorbesc. Mă expun desfacerii și recompunerii acelui loc care îmi indică reperele prime ale propriului meu discurs; mă preocup să-i disociez reperele vizibile și să-i clatin imobilitatea de suprafață; risc, prin urmare, să provoc, în orice clipă, sub fiecare dintre cuvintele mele, întrebarea despre locul său de naștere: căci tot ceea ce spun ar putea să aibă ca efect deplasarea locului de unde o spun. Astfel încît la întrebarea: de unde pretinzi că vorbești, tu, care vrei să descrii – de atît de sus și de atît de departe – discursul celorlalți?, nu aș răspunde decît

atît: am crezut că vorbesc din același loc cu aceste discursuri, și că definindu-le spațiul, îmi voi situa propriul discurs; acum, însă, trebuie să recunosc: de unde am arătat că ele vorbeau fără s-o spună, eu însumi nu mai pot să vorbesc, ci doar pornind de la această diferență, de la această infimă discontinuitate pe care deja discursul meu a lăsat-o în urma lui.

Formațiunile discursive și pozitivitățile

Am descris, deci, relații de coexistență între enunțuri. Am avut grijă să nu țin cont de nici una dintre unitățile cu privire la ele care puteau fi propuse și pe care tradiția mi le punea la dispoziție: opera unui autor, coeziunea unei epoci sau evoluția unei științe. M-am menținut la simpla prezență a evenimentelor vecine cu propriul meu discurs – fiind sigur că voi avea de-a face cu un ansamblu de-acum coerent dacă voi fi reușit să descriu, între ele, un sistem de relații.

Mi s-a părut, mai întîi, că anumite enunțuri ar putea forma un ansamblu în măsura în care se referă la un singur și același obiect. La urma urmelor, enunțurile care privesc nebunia, de pildă, nu au în nici un caz același nivel formal (sînt departe de a se supune, toate, criteriilor cerute pentru un enunț științific); nu aparțin toate aceluiași cîmp semantic (unele țin de semantica medicală, altele de semantica juridică sau administrativă, altele folosesc un lexic literar), dar se raportează, toate, la acel obiect ce se profilează în diferite feluri în experiența individuală și socială ce poate fi desemnată prin termenul de nebunie. Îți dai seama însă repede că unitatea obiectului nu permite individualizarea unui ansamblu de enunțuri și stabilirea, între acestea, a unui relații în același timp descriptive și constante. Și aceasta din două motive. O dată, pentru că obiectul, departe de a fi acel ceva prin raportare la care se poate defini un ansamblu de enunțuri, este mai curînd el însuși constituit de ansamblul acestor formulări; am greși dacă am căuta pe latura "maladiei mentale" unitatea discursului psihopatologic sau psihiatric; ne-am înșela sigur dacă i-am cere ființei înseși a acestei boli, conținutului său secret, adevărului său mut și închis în sine ce s-a spus la un moment dat cu privire la ea; maladia mentală a fost constituită de ansamblul a ceea ce a putut să se spună în grupul tuturor enunțurilor care o numeau, o decupau, o descriau, o explicau, îi povesteau dezvoltările, îi indicau diferitele corelații, o judecau și, eventual, îi dădeau cuvîntul articulînd, în numele ei, niște

discursuri care trebuiau să treacă drept fiind ale ei. Mai mult, însă, decît atît: ansamblul de enunţuri care privesc nebunia, şi care la drept vorbind o constituie, este departe de se referi la un singur obiect, de a-l fi format o dată pentru totdeauna şi de a-l menţine, la nesfîrşit, ca propriul său orizont de idealitate inepuizabilă; obiectul impus ca şi corelat al lor de către enunţurile medicale din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea nu este identic cu obiectul care se conturează prin intermediul sentinţelor juridice sau al măsurilor poliţieneşti; la fel, toate obiectele discursului psihopatologic au fost modificate de la Pinel şi pînă la Esquirol sau Bleuler: nu despre aceleaşi maladii este vorba aici şi dincolo – şi asta în acelaşi timp deoarece codul perceptiv şi tehnicile de descriere s-au schimbat, pentru că desemnarea nebuniei şi decupajul ei general nu mai ascultă de aceleaşi criterii, pentru că funcţia discursului medical, rolul său, practicile în care el este investit şi care îl sancţionează, distanţa la care el se menţine faţă de bolnav s-au modificat profund.

Din această multiplicitate de obiecte am putea, ar trebui, poate, să conchidem că nu este posibil să admitem, ca o unitate valabilă pentru constituirea unui ansamblu de enunţuri, "discursul referitor la nebunie". Ar trebui, poate, să ne rezumăm doar la acele grupuri de enunţuri care au un singur şi acelaşi obiect: discursurile despre melancolie sau cele despre nevroză. Ne-am da, însă, repede seama că, la rîndul lor, fiecare dintre aceste discursuri şi-a constituit propriul obiect şi l-a lucrat pînă la a-l transforma în totalitate. Ceea ce face ca problema care se pune să fie aceea dacă unitatea unui discurs nu este cumva făcută, mai degrabă decît de permanenţa şi de singularitatea unui obiect, de spaţiul comun în care diverse obiecte se profilează şi se transformă neîncetat. Relaţia caracteristică ce permite individualizarea unui ansamblu de enunţuri referitoare la nebunie ar fi atunci: regula apariţiei simultane sau succesive a diferitelor obiecte numite, descrise, analizate, apreciate sau judecate în cuprinsul acestuia; legea excluderii sau-a implicării lor reciproce; sistemul care le guvernează transformarea. Unitatea discursurilor cu privire la nebunie nu se întemeiază pe existenţa obiectului "nebunie" sau pe constituirea unui orizont unic de obiectivitate; jocul regulilor este cel care face posibile, într-o epocă dată, apariţia de descrieri medicale (cu obiectul lor), apariţia unei serii de măsurii discriminatorii şi represive (cu propriul lor obiect), apariţia unui ansamblu de practici codificate sub formă de reţete şi de medicaţii (cu obiectul lor specific); ansamblul regulilor este, prin urmare, cel care dă seama nu atît de

obiectul însuşi în identitatea sa, cît de ne-coincidenţa sa cu sine însuşi, de perpetua sa diferenţă, de abaterea şi de împrăştierea sa. În plus, unitatea discursurilor cu privire la nebunie o constituie jocul regulilor care definesc transformările acestor diferite obiecte, non-identitatea lor pe parcursul timpului, ruptura ce se produce în ele, discontinuitatea internă ce le suspendă permanenţa. În mod paradoxal, a defini un ansamblu de enunţuri în ce are el mai individual nu constă în a-i individualiza obiectul, a-i fixa identitatea, a-i descrie acele caractere pe care el le păstrează permanent; ci, din contră, în a descrie împrăştierea acestor obiecte, a surprinde toate interstiţiile ce le despart, a măsura distanţele ce domnesc între ele – cu alte cuvinte, în a le formula legea de repartiţie. Acest sistem eu nu-l voi numi "domeniu" de obiecte (căci cuvîntul acesta implică mai curînd unitatea, închiderea, vecinătatea apropiată decît răspîndirea şi dispersia); îi voi da, oarecum arbitrar, denumirea de *referenţial*; şi voi spune, de pildă, că "nebunia" nu este obiectul (sau referentul) comun unui grup de propoziţii, ci referenţialul sau legea de împrăştiere a diferitelor obiecte sau referenţi puşi în joc de un ansamblu de enunţuri, a căror unitate se găseşte definită tocmai de această lege.

Al doilea criteriu care ar putea fi folosit pentru constituirea de ansambluri discursive ar fi tipul de enunţare utilizat. Mi s-a părut, de exemplu, că ştiinţa medicală, cu începere din secolul al XIX-lea, se caracteriza mai puţin prin obiectele sau conceptele sale (dintre care unele au rămas identice, iar altele s-au transformat pe de-a-ntregul) cît printr-un anumit *stil*, printr-o anumită formă constantă a enunţării: am asista, astfel, la instaurarea unei ştiinţe descriptive. Pentru prima dată, medicina nu mai este constituită de un ansamblu de tradiţii, observaţii şi reţete eterogene, ci de un corpus de cunoştinţe ce presupune o aceeaşi privire asupra obiectelor, un acelaşi cadrilaj al cîmpului perceptiv, o aceeaşi analiză a faptului patologic în funcţie de spaţiul vizibil al corpului, un acelaşi sistem de transcriere a ceea ce e perceput în ceea ce se spune (acelaşi vocabular, acelaşi joc de metafore); mi s-a părut, pe scurt, că medicina se formaliza, dacă se poate spune astfel, ca o serie de enunţuri descriptive. Şi aici, însă, această ipoteză de pornire a trebuit abandonată. A trebuit să recunosc că medicina clinică era în egală măsură un ansamblu de decizii politice, de decizii economice, de reglementări instituţionale, de modele de învăţare şi un ansamblu de descrieri; că, în tot cazul, acesta din urmă nu putea fi abstras faţă de celălalt, şi că enunţarea descriptivă nu era decît una dintre formulările prezente în marele discurs clinic. Să recunosc că

această descriere n-a încetat să se deplaseze: fie pentru că, de la Bichat şi pînă la patologia celulară, n-au mai fost descrise aceleaşi lucruri; fie pentru că, de la inspecţia vizuală, auscultare şi palpare pînă la folosirea microscopului şi a testelor biologice, sistemul informaţiei s-a modificat; fie pentru că, de la corelaţia anatomo-clinică simplă şi pînă la analiza fină a proceselor fiziopatologice, lexicul semnelor şi descifrarea lor au fost în totalitate reconsiderate; fie, în sfîrşit, pentru că medicul a încetat, puţin cîte puţin, să mai fie el însuşi locul de înregistrare şi de interpretare a informaţiei, şi pentru că alături de el, în afara lui, s-au constituit mase documentare, instrumente de corelare şi tehnici de analiză care îi stau, desigur, la dispoziţie, dar care-i modifică, faţă de bolnav, poziţia sa de subiect privitor.

Toate aceste alterări care ne fac, poate, să ieşim astăzi din medicina clinică s-au depus lent, de-a lungul secolului al XIX-lea, în interiorul discursului clinic şi în spaţiul desenat de acesta. Dacă am vrea să definim acest discurs cu ajutorul unei forme codificate de enunţare (de exemplu, descrierea unui anumit număr de elemente determinate pe suprafaţa corpului, care sînt inspectate de ochiul, urechea şi degetele medicului; identificarea unităţilor signaletice şi a semnelor complexe; estimarea semnificaţiei lor probabile; prescrierea terapeuticii corespunzătoare), ar fi nevoiţi să recunoaştem că medicina clinică s-a descompus imediat ce a apărut şi că n-a avut parte de formulare decît la Bichat şi Laennec. În fapt, unitatea discursului clinic nu este dată de o formă determinată de enunţuri, ci de ansamblul regulilor care au făcut simultan sau succesiv posibile nişte descrieri pur perceptive, dar şi nişte observaţii mediate de instrumente, protocoale de experienţe de laborator, calcule statistice, constatări epidemiologice sau demografice, regulamente instituţionale, decizii politice. Tot acest ansamblu nu poate să se supună unui model unic de înlănţuire lineară: este vorba de un grup de enunţări diverse, care sînt departe de a asculta de aceleaşi reguli formale, departe de a avea aceleaşi exigenţe de validare, departe de a avea aceeaşi funcţie operatorie. Ceea ce se cuvine să caracterizăm ca medicină clinică este tocmai coexistenţa acestor enunţuri risipite şi eterogene; este sistemul care le guvernează repartiţia, sprijinul pe care ele îl găsesc unele pe altele, modul în care se presupun sau se exclud, transformarea pe care o suportă, jocul înlocuirilor, dispunerii şi substituirii lor. Se poate face foarte bine să coincidă în timp apariţia discursului cu introducerea în medicină a unui tip privilegiat de enunţare. Însă acesta nu are un rol constituant sau normativ. Dincoace de acest eveniment şi de jur

împrejurul său se desfăşoară un ansamblu de forme enunţiative diverse: şi tocmai regula generală a acestei desfăşurări este cea care constituie, în individualitatea sa, discursul clinic. Regula de formare a acestor enunţuri în eterogenitatea lor, în imposibilitatea lor chiar de a se integra într-un singur lanţ sintactic, este ceea ce voi numi *abaterea enunţiativă*. Şi voi spune că medicina clinică se caracterizează, ca ansamblu discursiv individualizat, prin abaterea sau legea de dispersie care guvernează diversitatea enunţurilor sale.

Cel de-al treilea criteriu în funcţie de care ar putea fi stabilite grupuri unitare de enunţuri este existenţa unui joc de concepte permanente şi coerente între ele. Se poate presupune, de pildă, că analiza limbajului şi a faptelor gramaticale se baza, la clasici (începînd cu Lancelot şi pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea) pe un număr definit de concepte al căror conţinut şi utilizare erau stabilite o dată pentru totdeauna: conceptul de judecată, definit ca forma generală şi normativă a oricărei fraze, conceptele de subiect şi de atribut, grupate sub categoria mai generală de nume, conceptul de verb, utilizat ca echivalent al conceptului de copulă logică, conceptul de cuvînt, definit ca semn al unei reprezentări. Am putea să reconstituim, astfel, arhitectura conceptuală a gramaticii clasice. Dar, şi aici, am întîlni repede nişte limite: cu astfel de elemente de-abia dacă am putea, desigur, să descriem analizele făcute de autorii de la Port-Royal. Şi repede am fi obligaţi să constatăm apariţia unor noi concepte; unele dintre ele sînt derivate, poate, din primele, dar celelalte le sînt eterogene şi unele chiar incompatibile. Noţiunea de ordine sintactică naturală sau inversată şi aceea de complement (introdusă la începutul secolului al XVIII-lea de Beauzée) mai pot, fără îndoială, să se integreze în sistemul conceptual al gramaticii de la Port-Royal. Dar nici ideea unei valori originar expresive a sunetelor, nici aceea a unei cunoaşteri primitive ascunse în cuvinte şi transmise în mod obscur de acestea şi nici aceea a unei regularităţi în evoluţia istorică a consoanelor nu pot fi deduse din jocul de concepte utilizate de gramaticienii secolului al XVIII-lea. Mai mult chiar: concepţia despre verb înţeles ca simplu nume desemnînd o acţiune sau o operaţie, definirea frazei nu ca propoziţie atributivă, ci ca o serie de elemente designative al căror ansamblu reproduce o reprezentare, toate acestea sînt strict incompatibile cu ansamblul conceptelor de care Lancelot sau Beauzée puteau să se folosească. În aceste condiţii, trebuie oare să presupunem că gramatica nu constituie decît în aparenţă un ansamblu coerent? Şi că tot acest ansamblu de enunţuri, analize, descrieri,

principii, consecinţe şi deducţii, care s-a perpetuat sub această denumire mai bine de un secol, nu reprezintă decît o falsă unitate?

În fapt, dincoace de toate conceptele mai mult sau mai puţin eterogene ale gramaticii clasice, este posibil să definim un sistem comun care să dea seama nu numai de apariţia lor, ci şi de dispersia şi, eventual, de incompatibilitatea lor. Acest sistem nu este constituit din concepte mai generale şi mai abstracte decît cele care apar la suprafaţă şi sînt mînuite la vedere; ci mai degrabă dintr-un ansamblu de reguli de formare a conceptelor. Acest ansamblu se subîmparte la rîndul lui în patru grupuri subordonate. Există grupul care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea şi analizarea frazei ca o unitate în care elementele (cuvintele) nu sînt pur şi simplu juxtapuse, ci raportate unele la altele; acest ansamblu de reguli reprezintă ceea ce am putea să numim teoria *atribuirii*; şi fără ca ea însăşi să se modifice, această teorie a atribuirii a putut să producă conceptele de verb-copulă, acela de verb-nume specific al acţiunii sau acela de verb-legătură a elementelor reprezentării. Există, apoi, grupul care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea raporturilor dintre diferitele elemente semnificante ale frazei şi diferitele elemente a ceea ce este reprezentat prin intermediul acestor semne; aceasta este teoria *articulării*, care poate, prin unitatea sa specifică, să dea seama de concepte atît de diferite precum cel de cuvînt ca rezultat al unei analize a gîndirii şi cel de cuvînt ca instrument cu ajutorul căruia se poate efectua o astfel de analiză. Teoria *desemnării* guvernează apariţia unor concepte precum cel de semn arbitrar şi convenţional (permiţînd, prin urmare, construirea unei limbi artificiale), dar şi cel de semn spontan, natural, nemijlocit şi imediat încărcat cu valoare expresivă (permiţînd, astfel, reintroducerea instanţei limbii în devenirea, reală sau ireală, a umanităţii). În sfîrşit, teoria *derivării* dă seama de formarea unui joc de noţiuni foarte dispersate şi foarte eterogene: ideea unei imobilităţi a limbii, care nu este supusă schimbării decît ca urmare a unor accidente exterioare; ideea unei corelaţii istorice între devenirea limbii şi capacităţile de analiză, de reflecţie şi de cunoaştere ale indivizilor; ideea unui raport reciproc între instituţiile politice şi complexitatea gramaticii; ideea unei determinări circulare între formele limbii, ale scrierii, ale cunoaşterii şi ştiinţei, ale organizării sociale şi, în sfîrşit, ale progresului istoric; ideea poeziei înţeleasă nu ca un anumit mod de utilizare a vocabularului şi gramaticii, ci ca o mişcare spontană a limbii deplasîndu-se prin spaţiul imaginaţiei umane, care prin natura sa este

metaforică. Aceste patru "teorii" – care reprezintă tot atîtea scheme de formare a conceptelor – întrețin relații descriptibile (ele se presupun reciproc; se opun două cîte două; derivă una din alta și, înlănțuindu-se, leagă într-o singură figură discursuri care nu pot fi nici unificate și nici suprapuse). Ele constituie ceea ce am putea să numim o *rețea teoretică*. Prin acest termen nu trebuie să se înțeleagă un grup de concepte fundamentale care le-ar regrupa pe toate celelalte și ar permite reintroducerea lor în unitatea unei arhitecturi deductive: ci mai curînd legea generală a împrăștierii, eterogenității și incompatibilității lor (simultane sau succesive): regula insurmontabilei lor pluralități. Iar dacă în gramatica generală ne este ușor să recunoaștem un ansamblu individualizabil de enunțuri, e în măsura în care toate conceptele ce figurează în cuprinsul ei, care se înlănțuie, se intersectează, interferează, se izgonesc unele pe altele, se maschează, se risipesc sînt formate plecînd de la una și aceeași rețea teoretică.

Se poate încerca, în sfîrșit, constituirea unor unități de discurs pornind de la o identitate de opinie. În "științele umane", sortite polemicii, oferite jocului preferințelor și intereselor, atît de permeabile la teme filosofice și morale, atît de prompte, uneori, pentru utilizări politice și atît de învecinate de anumite dogme religioase, este legitim, într-o primă instanță, să presupunem că o anumită tematică este capabilă să lege, și încă foarte strîns, asemeni unui organism ce are nevoile, forța internă și capacitatea sa de supraviețuire, un ansamblu de discursuri. Nu s-ar putea, de exemplu, constitui ca unitate tot ceea ce, de la Buffon și pînă la Darwin, a constituit discursul evoluționist? Temă mai mult filosofică decît științifică, mai apropiată de cosmologie decît de biologie; temă care mai curînd a dirijat de la distanță niște cercetări decît a numit, acoperit și explicat niște rezultate; temă care întotdeauna presupunea mai mult decît se știa, dar care constrîngea pornind de la opțiunea sa fundamentală de a transforma în cunoaștere discursivă ceea ce era schițat ca ipoteză sau ca exigență. N-am putea, oare, să vorbim la fel și despre ideea fiziocratică? Idee care postula, mai presus de orice demonstrație și înaintea oricărei analize, caracterul natural al celor trei rente funciare; care presupunea, prin urmare, primatul economic și politic al proprietății agrare; care excludea orice fel de analiză a mecanismelor producției industriale; care implica, în schimb, descrierea circuitului banilor în interiorul unui stat, a distribuției lor între diferitele categorii sociale și a canalelor pe care reveneau la producător; care l-a determinat, pînă la urmă, pe Ricardo să-și pună întrebări despre cazul

în care această triplă rentă n-ar apărea, despre condiţiile în care ea s-ar putea forma şi să denunţe, în consecinţă, arbitrarul temei fiziocratice.

Plecînd, însă, de la o atare tentativă, ajungem la două constatări inverse şi complementare. Într-un caz, acelaşi fapt de opinie, aceeaşi tematică şi aceeaşi opţiune se articulează plecînd de la două jocuri de concepte, de la două tipuri de discurs, de la două cîmpuri de obiecte perfect diferite: ideea evoluţionistă, în formularea ei cea mai generală, este poate aceeaşi la Benoît de Maillet, Bordeu sau Diderot, şi la Darwin; în fapt însă, ceea ce o face posibilă şi coerentă nu este deloc de acelaşi ordin aici şi acolo. În secolul al XVIII-lea, ideea evoluţionistă reprezintă o opţiune ce se efectuează pornind de la două posibilităţi bine determinate: fie se admite că înrudirea dintre specii formează o continuitate dată pe de-a-ntregul încă din start, şi că numai catastrofele naturii, numai istoria dramatică a Pămîntului, numai bulversările provocate de un timp extrinsec au întrerupt-o şi, parcă, sfişiat-o (şi atunci acest timp este cel care creează discontinuitatea, ceea ce exclude evoluţionismul); fie se admite că timpul creează continuitatea, că schimbările naturii sînt cele care constrîng speciile să capete caractere diferite de cele care le fuseseră date la pornire: astfel încît tabloul aproape continuu al speciilor devine un fel de aplatizare, sub privirile naturalistului, a unei întregi mase de timp. În secolul al XIX-lea, ideea evoluţionistă reprezintă o opţiune care nu mai are în vedere constituirea tabloului speciilor, ci modalităţile de interacţiune între un organism ale cărui elemente sînt toate solidare şi un mediu care-i oferă condiţiile reale de viaţă. O singură "idee", pornind, însă, de la două sisteme de opţiune.

În cazul fiziocraţiei, din contră, se poate spune că alegerea lui Quesnay se bazează exact pe acelaşi sistem de concepte ca şi concepţia opusă, susţinută de cei pe care i-am putea numi utilitarişti. În acea epocă, analiza bogăţiilor comporta un joc de concepte relativ limitat şi care era admis de toţi (se dădea aceeaşi definiţie monedei, care era un semn şi nu avea valoare decît graţie materialităţii necesare practic a acestui semn; se dădea aceeaşi explicaţie a unui preţ prin mecanismul trocului şi prin cantitatea de muncă necesară pentru obţinerea mărfii; se fixa în acelaşi fel preţul unei munci depuse: cît costa întreţinerea unui muncitor şi a familiei sale pe timpul muncii). Iar pornind de la acest joc conceptual unic, existau două modalităţi de a explica formarea valorii, după cum se pleca de la schimb sau de la retribuirea zilei de muncă. Aceste două posibilităţi înscrise în teoria economică şi în regulile jocului său conceptual au dus la apariţia,

pornindu-se de la aceleaşi elemente, a două opinii diferite.

Am greşi cu siguranţă, aşadar, dacă am căuta în aceste fapte de opinie nişte principii de individualizare a unui discurs. Ceea ce defineşte unitatea istoriei naturale nu este permanenţa unor idei precum aceea de evoluţie; ceea ce defineşte unitatea discursului economic din secolul al XVIII-lea nu este conflictul dintre fiziocraţi şi utilitarişti, sau dintre partizanii proprietăţii funciare şi partizanii comerţului şi industriei. Ceea ce ne permite să individualizăm un discurs şi să-i acordăm o existenţă independentă este sistemul punctelor de alegere pe care el îl lasă liber pornind de la un cîmp de obiecte date, de la o gamă enunţiativă determinată şi de la un joc de concepte definite în conţinutul şi în utilizarea care li se dă. Ar fi, prin urmare, insuficient să căutăm într-o opţiune teoretică fundamentul general al unui discurs şi forma globală a identităţii sale istorice: căci aceeaşi opţiune poate să apară în două tipuri de discurs; şi un singur discurs poate să prilejuiască mai multe opţiuni diferite. Nici permanenţa în timp a opiniilor şi nici dialectica conflictelor lor nu sînt suficiente pentru a individualiza un ansamblu de enunţuri. Pentru aceasta, trebuie să se poată repera repartiţia punctelor de alegere şi să se definească, mai jos de orice opţiune, un *cîmp de posibilităţi strategice*. Dacă analiza fiziocraţilor face parte din acelaşi grup de discursuri ca şi analiza utilitariştilor nu este pentru că trăiau cu toţii în aceeaşi epocă, nici pentru că se înfruntau înăuntrul aceleiaşi societăţi şi nici pentru că interesele lor se întreţeseau în aceeaşi economie, ci pentru că cele două opţiuni ale lor ţineau de una şi aceeaşi repartiţie a punctelor de alegere, de unul şi acelaşi cîmp strategic. Acest cîmp nu reprezintă totalul elementelor aflate în conflict şi nici o obscură unitate divizată împotriva ei înseşi şi refuzînd să se recunoască sub masca fiecărui adversar, ci legea de formare şi de dispersie a tuturor opţiunilor posibile.

Iată-ne, pe scurt, în prezenţa a patru criterii care permit recunoaşterea unor unităţi discursive care nu sînt deloc unităţile tradiţionale (fie că e vorba de “text”, de “operă” sau de “ştiinţă”; sau fie că e vorba de domeniul sau de forma discursului, de conceptele pe care acesta le utilizează sau de opţiunile pe care le manifestă). Aceste patru criterii nu numai că nu sînt incompatibile, dar se solicită unele pe altele: primul defineşte unitatea unui discurs prin regula de formare a tuturor *obiectelor* sale; al doilea, prin regula de formare a tuturor tipurilor sale *sintactice*; al treilea, prin regula de formare a tuturor elementelor sale *semantice*; al patrulea, prin regula de formare a

tuturor eventualităţilor sale *operatorii*. Toate aspectele discursului sînt, în felul acesta, acoperite. Şi atunci cînd, într-un grup de enunţuri, pot fi reperate şi descrise *un* referenţial, *un* tip de abatere enunţiativă, *o* reţea teoretică şi *un* cîmp de posibilităţi strategice, putem fi siguri că ele fac parte din ceea ce am putea numi o *formaţiune discursivă*. Această formaţiune grupează o întreagă populaţie de evenimente enunţiative. Ea nu coincide, fireşte, nici în criteriile, nici în limitele şi nici în relaţiile sale interne cu unităţile imediate şi vizibile sub care ne-am obişnuit să grupăm enunţurile. Ea evidenţiază, printre fenomenele enunţării, raporturi rămase pînă acum în umbră şi care nu erau transcrise imediat la suprafaţa discursurilor. Ceea ce ele scot la lumină nu este, însă, un secret, unitatea unui sens ascuns sau o formă generală şi unică; ci un sistem reglat de diferenţe şi împrăştieri. Acest sistem cu patru niveluri, care guvernează o formaţiune discursivă şi trebuie să dea seama nu de elementele sale comune, ci de jocul abaterilor, interstiţiilor şi distanţelor sale – de spaţiile sale albe, întrucîtva, mai curînd decît de suprafeţele sale pline –, este ceea ce îmi propun să numesc *pozitivitatea* sa.

Cunoaşterea

În punctul de pornire, problema era aceea de a defini, sub formele pripit admise de sinteză, nişte unităţi pe care ar fi legitim să le instaurăm în cîmpul atît de vast al evenimentelor enunţiative. La această întrebare, m-am străduit să dau un răspuns care să fie empiric (şi articulat pe nişte anchete precise) şi critic (deoarece el privea locul de unde eu puneam întrebarea, regiunea care o situa, unitatea spontană în interiorul căreia eu puteam să cred că vorbesc). De aici, toate acele investigaţii în domeniul discursurilor care instaurau, sau pretindeau a instaura o cunoaştere "ştiinţifică" cu privire la omul viu, vorbitor şi muncitor. Aceste investigaţii au scos la iveală ansambluri de enunţuri pe care le-am denumit "formaţiuni discursive", şi sisteme care, sub denumirea de "pozitivităţi", trebuie să dea seamă de aceste ansambluri. În total, însă, nu am făcut oare pur şi simplu o istorie a "ştiinţelor" despre om – sau, dacă vreţi, a acelor cunoştinţe inexacte a căror acumulare n-a reuşit încă să constituie o ştiinţă? N-am rămas oare prins în decupajul lor aparent şi în sistemul pe care ele pretind a şi-l da lor însele? N-am făcut oare un fel de epistemologie critică a acestor figuri care nu este sigur că merită cu adevărat denumirea de ştiinţe?

În realitate, formaţiunile discursive care au fost decupate şi descrise nu coincid exact cu delimitarea acestor ştiinţe (sau a acestor pseudo-ştiinţe). Fără îndoială că pornind tocmai de la existenţa, la ora actuală, a unui discurs care îşi spune psihopatologic (şi care poate avea, în opinia unora, pretenţia de a fi ştiinţific) am iniţiat ancheta asupra istoriei nebuniei; fără îndoială, de asemenea, că pornind tocmai de la existenţa unei economii politice şi a unei lingvistici (cărora unii pot foarte bine să le conteste criteriile de rigurozitate ştiinţifică) m-am apucat să analizez ceea ce, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, s-a putut spune cu privire la bogăţii, monedă, schimburi, cu privire la semnele lingvistice şi la funcţionarea cuvintelor. Dar pozitivităţile obţinute la capătul acestei analize şi formaţiunile discursive pe care acestea le grupează nu acoperă acelaşi spaţiu ca aceste discipline şi nu se articulează la fel ca ele; mai mult chiar, ele nu se suprapun peste ceea ce putea fi considerat ca ştiinţă, sau ca formă autonomă a discursului, în epoca studiată. Astfel, sistemul de pozitivitate analizat în *Istoria nebuniei* nu dă seama în exclusivitate, şi nici măcar într-un mod privilegiat, de ceea ce medicii au putut să afirme, în acea epocă, despre maladia mentală; el defineşte mai degrabă referenţialul, gama enunţiativă, reţeaua teoretică, punctele de alegere care au făcut posibile în chiar dispersia lor enunţurile medicale, regulamentele instituţionale, măsurile administrative, textele juridice, expresiile literare, formulările filosofice. Formaţiunea discursivă constituită şi descrisă de analiză depăşeşte cu mult ceea ce ar putea fi povestit ca fiind preistoria psihopatologiei sau geneza conceptelor sale.

În *Cuvintele şi lucrurile*, situaţia e inversă. Pozitivităţile obţinute prin descriere izolează nişte formaţiuni discursive care sînt mai restrînse decît domeniile ştiinţifice recunoscute într-o primă instanţă. Sistemul istoriei naturale ne permite să dăm seama de un anumit număr de enunţuri despre asemănarea şi diferenţa dintre fiinţe, despre constituirea caracterelor specifice sau generice, despre repartizarea înrudirilor în spaţiul general al tabloului; dar nu acoperă nici analizele mişcării involuntare, nici teoria genurilor şi nici explicaţiile chimice ale creşterii. Existenţa, autonomia, consistenţa internă şi limitarea acestei formaţiuni discursive sînt tocmai cîteva dintre motivele pentru care o ştiinţă generală a vieţii nu s-a constituit în epoca clasică. La fel, pozitivitatea care, în aceeaşi epocă, a guvernat analiza bogăţiilor nu determina toate enunţurile privitoare la schimburi, la circuitele comerciale şi la preţuri: ea lăsa pe dinafară "aritmeticile politice", care nu au pătruns în cîmpul teoriei economice decît mult mai tîrziu, atunci cînd un nou sistem de

pozitivitate a făcut posibilă și necesară introducerea acestui tip de discurs în analiza economică. Nici gramatica generală nu dă seama de tot ce s-a putut afirma cu privire la limbaj în epoca clasică (fie de către exegeții textelor religioase, de către filosofi sau de către teoreticienii operei literare). În nici unul dintre aceste trei cazuri nu era vorba de a regăsi ceea ce oamenii au putut să gîndească despre limbaj, despre bogății sau despre viață într-o epocă în care, lent și fără prea mult zgomot, se constituiau o biologie, o economie și o filologie; nu era vorba nici de a descoperi ce mai era încă eroare, prejudecată, confuzie, fantasmă poate în niște concepte pe cale de a se forma: nu era vorba de a ști cu prețul căror tăieturi sau al căror refulări o știință sau cel puțin o disciplină cu pretenții științifice urma în sfîrșit să se constituie pe un sol atît de impur. Era vorba de a face să apară sistemul acestei "impurități" – sau mai curînd, căci cuvîntul acesta nu poate să aibă semnificație în această analiză, de a da seama de apariția simultană a unui anumit număr de enunțuri al căror nivel de științificitate, a căror formă, al căror grad de elaborare pot să ne pară, retrospectiv, eterogene.

Formațiunea discursivă analizată în *Nașterea clinicii* reprezintă un al treilea caz. Ea este mult mai largă decît discursul medical în înțeles strict (teoria științifică a bolii, a formelor și a determinărilor sale, a instrumentelor sale terapeutice); ea înglobează o serie întreagă de reflecții politice, programe de reformă, măsuri legislative, regulamente administrative, considerații morale, dar, pe de altă parte, ea nu integrează tot ceea ce, în epoca studiată, se putea cunoaște despre corpul uman, despre funcționarea sa, despre corelațiile sale anatomopatologice și despre perturbările pe care putea să le conțină. Unitatea discursului clinic nu este cîtuși de puțin unitatea unei științe sau a unui ansamblu de cunoștințe încercînd să-și confere un statut științific. Este o unitate complexă: e cu neputință să-i aplicăm criteriile cu ajutorul cărora noi putem – sau cel puțin credem că putem – să deosebim o știință de alta (fiziologia de patologie, de pildă), o știință mai elaborată de una mai puțin elaborată (biochimia de neurologie, de pildă), un discurs cu adevărat științific (precum hormonologia) de o simplă codificare a experienței (precum semiologia), o adevărată știință (precum microbiologia) de o falsă știință (precum frenologia). Clinica nu reprezintă nici o adevărată știință, nici o falsă știință, chiar dacă, în numele criteriilor noastre contemporane, noi ne-am putea lua dreptul de a recunoaște ca adevărate unele dintre enunțurile sale și ca false, altele. Ea este un ansamblu enunțiativ în același timp teoretic și practic, descriptiv și instituțional, analitic și reglementar, alcătuit atît din

inferențe cît și din decizii, din afirmații și din decrete.

Formațiunile discursive nu sînt, prin urmare, nici științe actuale în curs de gestație și nici științe recunoscute odinioară ca atare și căzute apoi în desuetudine și abandonate în funcție de noile exigențe ale criteriilor noastre. Sînt unități de o natură și de un nivel diferite de ceea ce se numește astăzi (sau de ceea ce s-a putut, odată, numi) o știință. Pentru a le caracteriza, distincția științific/non-științific nu e pertinentă: ele sînt, din punct de vedere epistemologic, neutre. Cît despre sistemele de pozitivitate ce le asigură gruparea unitară, ele nu sînt structuri raționale, nu sînt nici jocuri, echilibre, opoziții sau dialectici între formele de raționalitate și anumite constrîngeri iraționale; distincția dintre rațional și opusul său nu este pertinentă pentru a le descrie: căci ele nu sînt legi de inteligibilitate, ci legi de formare ale unui întreg ansamblu de obiecte, de tipuri de formulare, de concepte, de opțiuni teoretice care sînt investite în instituții, în tehnici, în comportamente individuale sau colective, în operațiuni politice, în activități științifice, în ficțiuni literare, în speculații teoretice. Ansamblul astfel format pornind de la sistemul de pozitivitate și manifestat în unitatea unei formațiuni discursive este ceea ce am putea să numim o cunoaștere (*un savoir*). Cunoașterea nu este o sumă de cunoștințe – căci despre acestea trebuie să putem spune întotdeauna că sînt adevărate sau false, exacte sau nu, aproximate sau definite, contradictorii sau coerente; nici una dintre aceste distincții nu e pertinentă pentru a descrie cunoașterea, care reprezintă ansamblul elementelor (obiecte, tipuri de formulare, concepte și opțiuni teoretice) formate, plecînd de la una și aceeași pozitivitate, în cîmpul unei formațiuni discursive unitare.

Iată-ne, acum, în prezența unei figuri complexe. Ea poate și trebuie să fie analizată în același timp ca o formațiune de enunțuri (cînd luăm în considerare populația de evenimente discursive care fac parte din ea), ca o pozitivitate (cînd luăm în considerare sistemul ce guvernează, în dispersia lor, obiectele, tipurile de formulare, conceptele și opiniile care sînt puse în joc în aceste enunțuri), ca o cunoaștere (cînd considerăm aceste obiecte, tipuri de formulare, concepte și opinii așa cum sînt ele investite într-o știință, într-o rețetă tehnică, într-o instituție, într-o narațiune romanescă, într-o practică juridică sau politică etc.). Cunoașterea/*savoir* nu se analizează în termeni de cunoștințe; nici pozitivitatea în termeni de raționalitate; și nici formațiunea discursivă în termeni de știință. Iar descrierii lor nu i se poate cere să fie echivalentă cu o istorie a cunoștințelor, cu o

geneză a raționalității sau cu epistemologia unei științe.

Nu este, însă, mai puțin adevărat că între științe (cu structurile lor de raționalitate și suma cunoștințelor lor) și formațiunile discursive (cu sistemul lor de pozitivitate și cîmpul lor de cunoaștere) pot fi descrise un anumit număr de raporturi. Căci este cît se poate de adevărat că numai niște criterii formale pot să decidă cu privire la științificitatea unei științe, adică să definească condițiile care o fac posibilă ca știință; ele nu pot da niciodată seama de existența ei de fapt, adică de apariția ei istorică, de evenimentele, episoadele, obstacolele, disensiunile, așteptările, întîrzierile și facilitățile care au putut să marcheze destinul său efectiv. Dacă, de exemplu, a trebuit să așteptăm sfîrșitul secolului al XVIII-lea pentru ca un concept precum cel de viață să devină fundamental în analiza ființelor vii, sau dacă reperarea asemănărilor dintre latină și sanscrită n-a dat naștere mai înainte de Bopp unei gramatici istorice și comparate, sau dacă constatarea leziunilor intestinale în afecțiunile "febrile" n-a ocazionat, înainte de începutul secolului al XIX-lea, unei medicini anatomopatologice, motivul nu este de căutat nici în structura epistemologică a științei biologice în general, sau al științei gramaticale, sau al științei medicale; și nici în eroarea în care s-ar fi încăpățînat vreme îndelungată orbirea oamenilor; ea rezidă în morfologia cunoașterii, în sistemul pozitivităților, în alcătuirea internă a formațiunilor discursive. Mai mult, tocmai în elementul cunoașterii (*savoir*) se determină condițiile de apariție ale unei științe, sau cel puțin ale unui ansamblu de discursuri care acceptă sau revendică modelele de științificitate: dacă vedem formîndu-se, către începutul secolului al XIX-lea, sub denumirea de economie politică, un ansamblu de discursuri care își dau ele însele semne de științificitate și își impun un anumit număr de reguli formale; dacă, aproximativ în aceeași epocă, anumite discursuri se organizează după modelul discursurilor medicale, clinice și semiologice, pentru a se constitui ca psihopatologie, motivul nu trebuie să-l căutăm, retrospectiv, în aceste "științe" însele – fie în echilibrul lor actual sau în forma ideală către care se presupune că ele se îndreaptă; motivul nu poate fi căutat nici într-un pur și simplu proiect de raționalizare care s-ar fi format atunci în mintea oamenilor, dar care n-ar putea să-și asume ceea ce aceste discursuri au mai specific. Analiza acestor condiții de apariție, în cîmpul cunoașterii (*savoir*) se cere desfășurată la nivelul ansamblurilor discursive și al jocului pozitivităților.

Sub termenul general de "condiții de posibilitate" ale unei științe

trebuie, prin urmare, să distingem două sisteme heteromorfe. Unul definește condițiile științei ca știință: se referă la domeniul de obiecte al acesteia, la tipul de limbaj pe care-l utilizează, la conceptele de care dispune sau pe care încearcă să le definească; definește regulile formale și semantice care sînt cerute pentru ca un enunț să poată să aparțină acestei științe; este impus fie de către știința în chestiune, în măsura în care aceasta își impune sieși propriile norme, fie de către o altă știință, în măsura în care aceasta se impune în fața celei dintîi ca model de formalizare: oricum însă, aceste condiții de științificitate sînt interioare discursului științific în general și nu pot fi definite decît de el. Celălalt sistem privește posibilitatea unei științe în existența ei istorică. Îi este exterior și nesuperpozabil. El se constituie dintr-un cîmp de ansambluri discursive care nu au nici același statut, nici același decupaj, nici aceeași organizare și nici aceeași funcționare ca științele pe care le ocazionează. Nu trebuie să vedem în aceste ansambluri discursive o rapsodie de false cunoștințe, de teme arhaice, de figuri iraționale, pe care științele, în suveranitatea lor, le-ar împinge definitiv în noaptea unei preistorii. Nu trebuie nici să ni le imaginăm ca schița unor viitoare științe care ar fi încă repliate, în mod confuz, asupra propriului lor viitor și care ar vegeta, o vreme, în amorțeala germinațiilor tăcute. Nu trebuie, în sfîrșit, să le concepem ca singurul sistem epistemologic de care ar fi capabile aceste false, sau cvasi-, sau pseudo-științe care sînt științele umaniste. Este vorba, în realitate, de niște figuri care au propria lor consistență, propriile lor legi de formare și alcătuirea lor autonomă. A analiza aceste formațiuni discursive, pozitivitățile și cunoașterea ce le corespund nu înseamnă a atribui forme de științificitate, ci a parcurge un cîmp de determinare istorică ce trebuie să dea seama, în apariția, remanența, transformarea și, dacă e cazul, dispariția lor de niște discursuri dintre care unele mai sînt recunoscute și azi ca științifice, altele au pierdut acest statut, altele nu l-au dobîndit niciodată, iar altele, în sfîrșit, nici n-au avut vreodată pretenția de a-l dobîndi. Într-un cuvînt, cunoașterea (*savoir*) nu este știința în deplasarea succesivă a structurilor sale interne, ci cîmpul istoriei sale efective.

Cîteva observații

Analiza formațiunilor discursive și a sistemului lor de pozitivitate în elementul cunoașterii (*savoir*) nu privește decît anumite determinări ale evenimentelor discursive. Nu se pune problema

constituirii unei discipline unitare care s-ar substitui tuturor celorlalte descrieri ale discursurilor şi le-ar invalida în bloc. Este vorba, mai curînd, de a da locul ce li se cuvine diferitelor tipuri de analiză deja cunoscute, şi practicate, uneori, de vreme îndelungată; de a le determina nivelul de funcţionare şi de eficacitate; de a le defini punctele de aplicare; şi de a evita, pînă la urmă, iluziile pe care ele pot să le inducă. A evidenţia dimensiunea cunoaşterii (*savoir*) ca dimensiune specifică nu înseamnă a recuza diferitele analize ale ştiinţei, ci a desfăşura, cît mai larg cu putinţă, spaţiul în care ele se pot adăposti. Înseamnă, mai presus de orice, a elimina două forme de extrapolare avînd, fiecare, un rol reductiv simetric şi invers: extrapolarea epistemologică şi extrapolarea genetică.

Extrapolarea *epistemologică* nu se confundă cu analiza (întotdeauna legitimă şi posibilă) a structurilor formale care pot să caracterizeze un discurs ştiinţific. Ea lasă, cu toate acestea, să se presupună că aceste structuri sînt suficiente pentru a defini, pentru o ştiinţă, legea istorică a apariţiei şi desfăşurării sale. Extrapolarea *genetică* nu se confundă cu descrierea (întotdeauna legitimă şi posibilă) a contextului – fie el discursiv, tehnic, economic sau instituţional – în care o ştiinţă a apărut; ea lasă, însă, să se presupună că organizarea internă a unei ştiinţe şi normele sale formale pot fi descrise pornind de la condiţiile sale externe. Într-un caz, ştiinţa este însărcinată să dea seama de propria sa istorie; în celălalt, determinările istorice sînt cele însărcinate să dea seama de o ştiinţificitate. Însă toate acestea înseamnă a ignora faptul că locul de apariţie şi de desfăşurare al unei ştiinţe nu este nici această ştiinţă ea însăşi repartizată conform unei succesiuni teleologice, nici un ansamblu de practici mute sau de determinări extrinseci, ci cîmpul cunoaşterii, cu ansamblul de relaţii care-l străbat. Această necunoaştere se explică, în fapt, prin privilegiul acordat la două tipuri de ştiinţe, care servesc în general drept modele cînd nu sînt, desigur, decît nişte cazuri-limită. Există, într-adevăr, ştiinţe astfel făcute încît pot să reia fiecare dintre episoadele devenirii lor istorice în interiorul sistemului lor deductiv; istoria lor poate fi descrisă ca o mişcare de extindere laterală, apoi de reluare şi de generalizare la un nivel mai înalt, astfel încît fiecare moment apare fie ca o regiune particulară, fie ca un grad definit de formalizare; succesiunile sînt abolite în beneficiul unor învecinări care nu le reproduc; iar datările se fac nevăzute pentru a face să apară sincronii care ignoră calendarul. Este cazul, evident, al matematicilor, în care algebra carteziană defineşte o regiune particulară în interiorul unui

cîmp care a fost generalizat de Lagrange, Abel şi Galois; şi în care metoda greacă a exhaustiunii pare contemporană cu calculul integralelor definite. Există, în schimb, ştiinţe care nu pot să îşi asigure unitatea de-a lungul timpului decît prin nararea sau prin reluarea critică a propriei lor istorii: dacă, de la Fechner încoace, există o psihologie şi numai una, dacă, de la Comte sau chiar de la Durkheim, există o singură sociologie, nu este în măsura în care, atîtor discursuri diverse, li se poate atribui o singură structură epistemologică (oricît de laxă ne-am putea-o imagina); ci în măsura în care sociologia sau psihologia şi-au plasat, în orice moment, discursul în interiorul unui cîmp istoric pe care ele însele îl parcurgeau la modul critic al confirmării sau invalidării. Istoria matematicii se află tot timpul pe punctul de a depăşi limita descrierii epistemologice; epistemologia "ştiinţelor" de felul psihologiei sau al sociologiei se află tot timpul la limita unei descrieri genetice.

Iată de ce, departe de a constitui nişte exemple privilegiate pentru analiza tuturor celorlalte domenii ştiinţifice, aceste două cazuri extreme riscă, mai degrabă, să inducă în eroare; de a nu lăsa să se vadă, atît în specificitatea şi în raporturile lor, nivelul structurilor epistemologice şi pe acela al determinărilor cunoaşterii (*savoir*); faptul că orice ştiinţă (chiar şi atît de intens formalizate precum matematicile) presupune un spaţiu de istoricitate care nu coincide cu jocul formelor sale; dar că orice ştiinţă (fie ea tot atît de plină de empiricitate ca psihologia, şi atît de îndepărtată de normele cerute pentru a constitui o ştiinţă) există în cîmpul unei cunoaşteri (*savoir*) care nu doar îi prescrie succesiunea episoadelor sale, ci îi determină, conform unui sistem care poate fi descris, legile de formare. Există, în schimb, ştiinţe "intermediare" – precum biologia, fiziologia, economia politică, lingvistica, filologia, patologia – care trebuie să servească drept modele: căci, prin ele, nu este posibil să confunzi într-o falsă unitate instanţa cunoaşterii (*savoir*) şi forma ştiinţei şi nici să eludezi momentul cunoaşterii.

Pornind de aici, devine cu putinţă să situăm în posibilitatea lor, dar şi să definim în limitele lor, un anumit număr de descrieri legitime ale discursului ştiinţific. Descrieri care nu se adresează cunoaşterii ca instanţă de formare, ci obiectelor, formelor de enunţare, conceptelor şi, în fine, opiniilor pe care ea le suscită. Descrieri care nu vor rămîne, cu toate acestea, legitime decît cu condiţia să nu pretindă a descoperi condiţiile de existenţă a ceva de felul unui discurs ştiinţific. Astfel, este perfect legitim să descriem jocul opiniilor sau al opţiunilor

teoretice care apar într-o ştiinţă sau despre o ştiinţă; trebuie să putem defini, pentru o epocă şi un domeniu determinate, care sînt principiile de alegere, în ce fel (prin ce retorică sau prin ce dialectică) sînt ele manifestate, ascunse sau justificate, cum se organizează şi se instituţionalizează cîmpul polemicii, care sînt motivaţiile care pot să-i determine pe indivizi; există, într-un cuvînt, loc pentru o *doxologie* care ar fi descrierea (sociologică sau lingvistică, statistică sau interpretativă) a faptelor de opinie. Există, însă, *iluzie doxologică* ori de cîte ori această descriere este făcută să treacă drept analiză a condiţiilor de existenţă ale unei ştiinţe. Această iluzie îmbracă două aspecte: ea admite că faptul de opinie, în loc să fie determinat de posibilităţile strategice ale jocurilor conceptuale, trimite direct la divergenţele de interese sau de obişnuinţe mentale ale indivizilor; opinia ar fi erupţia non-ştiinţificului (a psihologicului, a politicului, a socialului, a religiosului) în domeniul specific al ştiinţei. Pe de altă parte însă, ea presupune faptul că opinia reprezintă nucleul central, focarul pornind de la care se desfăşoară întregul ansamblu al enunţurilor ştiinţifice; opinia ar manifesta, astfel, instanţa opţiunilor fundamentale (metafizice, religioase, politice) în raport cu care diferitele concepte ale biologiei, economiei sau lingvisticii n-ar fi decît versiunea superficială şi pozitivă, transcrierea într-un vocabular determinat, masca oarbă la ea însăşi. Iluzia doxologică reprezintă o modalitate de a eluda cîmpul cunoaşterii (*savoir*) ca loc şi ca lege de formare a opţiunilor teoretice.

La fel de legitim este şi să descriem, pentru o ştiinţă dată, unul dintre conceptele sau unul dintre ansamblurile sale conceptuale; definiţia care i se dă, modul în care este utilizat, cîmpul înăuntrul căruia se încearcă validarea lui, transformările la care este supus, felul în care este generalizat sau în care este transferat dintr-un domeniu în altul. Legitim este şi să descriem, cu privire la o ştiinţă, formele de propoziţii pe care aceasta le recunoaşte ca valabile, tipurile de inferenţă la care recurge, regulile cu care se dotează pentru a lega enunţurile unele de altele sau pentru a le face echivalente, legile pe care le impune ca să le guverneze transformările sau substituţiile. Pe scurt, stabilirea semanticii şi a sintaxei unui discurs ştiinţific este întotdeauna posibilă. Trebuie doar să ne păzim de ceea ce am putea să numim *iluzia formalizatoare*: adică să ne imaginăm că aceste legi de construcţie sînt în acelaşi timp şi de drept condiţii de existenţă; că conceptele şi propoziţiile valabile nu sînt mai mult decît punerea în formă a unei experienţe sălbatice sau rezultatul unui travaliu asupra

unor propoziţii şi concepte deja instaurate: că ştiinţa începe să existe doar de la un anumit grad de conceptualizare şi de la o anumită formă în construcţia şi înlănţuirea propoziţiilor; că, pentru a-i descrie emergenţa în cîmpul discursurilor, este suficient să reperăm nivelul lingvistic care o caracterizează. Iluzia formalizatoare eludează cunoaşterea (*savoir*) (reţeaua teoretică şi repartiţia enunţiativă) ca loc şi ca lege de formare a conceptelor şi a propoziţiilor.

În sfîrşit, este posibil şi legitim să definim, printr-o analiză regională, domeniul de obiecte căruia i se adresează o ştiinţă. Şi să-l analizăm fie în orizontul de idealitate pe care-l constituie ştiinţa (printr-un cod de abstractizare, prin reguli de manipulare, printr-un sistem de prezentare şi de eventuală reprezentare), fie în lumea lucrurilor la care aceste obiecte fac referinţă: căci dacă este adevărat că obiectul biologiei sau acela al economiei politice se defineşte efectiv printr-o anumită structură de idealitate proprie acestor două ştiinţe, dacă ele nu sînt pur şi simplu viaţa la care participă indivizii umani sau industrializarea căreia i-au fost artizani, aceste obiecte se referă la experienţă sau la o fază determinată a evoluţiei capitaliste. Am greşi, însă, dacă am crede (printr-o *iluzie a experienţei*) că există regiuni sau domenii de lucruri care se oferă în mod spontan unei activităţi de idealizare şi travaliului limbajului ştiinţific; că se desfăşoară prin ele însele în ordinea în care istoria, tehnica, descoperirile, instituţiile şi instrumentele umane au putut să le constituie sau să le pună în lumină; că întreaga elaborare ştiinţifică nu reprezintă decît o anumită modalitate de a citi, de a descifra, de a abstrage, de a descompune şi recompune ceea ce este dat fie printr-o experienţă naturală (şi, prin urmare, cu valoare generală), fie printr-o experienţă culturală (şi, prin urmare, relativă şi istorică). Există o iluzie care constă în a presupune că ştiinţa se înrădăcinează în plenitudinea unei experienţe concrete şi trăite: că geometria elaborează un spaţiu perceput, că biologia dă formă experienţei intime a vieţii sau că economia politică traduce la nivelul discursului teoretic procesele de industrializare; deci că referentul deţine în el însuşi legea obiectului ştiinţific. Însă tot o iluzie e şi să ne imaginăm că ştiinţa se stabileşte printr-un gest de ruptură şi de decizie, că ea se eliberează dintr-o dată de cîmpul calitativ şi de toate şoaptele imaginarului, prin violenţa (senină sau polemică) a unei raţiuni ce se întemeiază pe sine însăşi în propriile sale aserţiuni: deci că obiectul ştiinţific începe să existe cu de la sine putere în propria-i identitate.

Dacă există în acelaşi timp raport şi ruptură între analiza vieţii şi

familiaritatea corpului, a suferinței, a bolii și a morții, dacă între economia politică și o anumită formă de producție există în același timp legătură și distanță, dacă, în general vorbind, știința se referă la experiență și totuși se desprinde de ea, nu este din pricina unei determinări univoce și nici a unei rupturi suverane, constante și definitive. În fapt, aceste raporturi de referință și de distanță sînt specifice pentru fiecare discurs științific, și forma lor variază de-a lungul istoriei. Și aceasta pentru că ele însele sînt determinate de instanța specifică a cunoașterii (*savoir*). Aceasta definește legile de formare a obiectelor științifice și specifică, prin chiar acest fapt, legăturile și opozițiile dintre știință și experiență. Extrema lor proximitate, invincibila lor distanță nu sînt date la pornire; ele își au principiul în morfologia referențialului; acesta e cel care definește dispunerea reciprocă – față în față, opoziția, sistemul lor de comunicare – a referentului și a obiectului. Între știință și experiență se află cunoașterea (*savoir*): nu ca mediere invizibilă, a unui intermediar secret și complice, între două distanțe atît de dificil în același timp de conciliat și de separat; în fapt, cunoașterea determină spațiul în care pot să se separe și să situeze una în raport cu cealaltă știința și experiența.

Ceea ce arheologia cunoașterii scoate din circuit nu e, așadar, posibilitatea descrierilor diverse pe care le poate prilejui discursul științific; ci mai degrabă tema generală a "cunoașterii" (*connaissance*). Cunoașterea (*connaissance*) reprezintă continuitatea dintre știință și experiență, indisociabila lor întrețesere, reversibilitatea lor infinită; este un joc de forme care anticipează cu privire la toate conținuturile în măsura în care le fac deja posibile; este un cîmp de conținuturi originare care schițează tăcut formele prin intermediul cărora vor putea fi citite; este strania instaurare a formalului într-o ordine succesivă care este aceea a genezelor psihologice sau istorice; însă ordonarea empiricului de către o formă este cea care îi impune teleologia. Cunoașterea (*connaissance*) încredințează experienței sarcina de a da seama de existența efectivă a științei; iar științificității, pe aceea de a da seama de emergența istorică a formelor și de sistemul de care ea ascultă. Tema cunoașterii (*connaissance*) echivalează cu negare a cunoașterii (*savoir*).

Dar de această temă majoră se leagă multe altele. Aceea a unei activități constituante care ar asigura, printr-o serie de operații fundamentale, anterioare tuturor gesturilor explicite, tuturor manifestărilor concrete, tuturor conținuturilor date, unitatea dintre o

ştiinţă definită printr-un sistem de cerinţe formale şi o lume definită ca orizont al tuturor experienţelor posibile. Aceea a unui subiect care asigură, în unitatea lui reflexivă, sinteza între diversitatea succesivă a datului şi idealitatea care se profilează, în identitatea sa, de-a lungul timpului. În sfîrşit şi mai presus de orice, marea temă istorico-transcendentală care a străbătut secolul al XIX-lea şi îşi trăieşte ultimele momente de-abia azi, în repetarea dusă pînă la saturaţie a următoarelor două întrebări: cum trebuie să arate istoria, de care proiect absolut arhaic trebuie să fie ea traversată, ce *telos* fundamental a instaurat-o încă din primul său moment (sau, mai degrabă, încă de la ceea ce a deschis posibilitatea acestui prim moment) şi o dirijează, din umbră, către un scop deja deţinut pentru ca adevărul să iasă la lumină în ea, sau pentru ca ea să recunoască, în această limpezime întotdeauna retrasă, reîntoarcerea a ceea ce originea ocultase deja? Şi, imediat, se formulează cea de-a doua întrebare: care trebuie să fie acest adevăr sau, poate, această deschidere mai mult decît originară pentru ca istoria să se desfăşoare în ea, nu fără a o acoperi, a o ascunde, a o îngropa într-o uitare căreia această istorie îi poartă, totuşi, repetiţia, reamintirea, deci memorie nicicînd împlinită? Putem să facem tot ce vom vrea pentru a face aceste întrebări cît mai radicale cu putinţă: ele rămîn legate, în ciuda oricăror tentative de a le smulge din ea, de o analitică a subiectului şi de o problematică a cunoaşterii (*connaissance*).

În opoziţie cu toate aceste teme, se poate spune că cunoaşterea (*savoir*), ca şi cîmp de istoricitate în care apar ştiinţele, este liberă de orice activitate constituantă, dezlegată de orice referinţă la o origine sau la o teleologie istorico-transcendentală, desprinsă de orice întemeiere pe o subiectivitate fondatoare. Dintre toate formele prealabile de sinteză prin intermediul cărora se voia unificarea evenimentelor discontinue ale discursului, probabil că acestea au fost, vreme de peste un secol, cele mai insistente şi mai de temut; ele sînt, fără doar şi poate, cele care animau tema unei istorii continue, neîncetat legată de ea însăşi şi continuu oferită sarcinilor de reluare şi de totalizare. Trebuia ca istoria să fie continuă pentru ca suveranitatea subiectului să fie salvată; trebuia însă, reciproc, şi ca o subiectivitate constituantă şi o teleologie transcendentală să traverseze istoria pentru ca aceasta să poată fi gîndită în unitatea sa. În felul acesta era exclusă din discurs şi azvîrlită în de-negîndit discontinuitatea anonimă a cunoaşterii (*savoir*).

ARIADNA S-A SPÎNZURAT

Dacă ar trebui să "povestesc" cartea lui Deleuze, iată cam care ar fi fabula pe care aş încerca s-o inventez.

Plictisită să mai aştepte ca Tezeu să iasă din Labirint, sătulă să mai pîndească pasul egal al acestuia şi să-i regăsească chipul printre umbrele care trec, Ariadna s-a spînzurat. La capătul firului cu atîta dragoste împletit al identităţii, memoriei şi recunoştinţei, trupul său gînditor se roteşte în jurul lui însuşi. Cu toate acestea, Tezeu, parîmă ruptă, nu revine. Coridoare, tunele, beciuri şi caverne, răspîntii, prăpăstii, fulgere întunecate, tunete subterane: el înaintează, şchioapătă, dansează, ţopăie.

Prin savanta geometrie a Labirintului abil centrat? Nici vorbă, ci de-a lungul asimetricului, întortocheatului, neregulatului, muntosului şi abruptului. Cel puţin către capătul încercării sale, spre victoria ce-i promite întoarcerea? Nici atît; el se îndreaptă cu voioşie spre monstrul fără identitate, spre disparatul fără specie, spre cel ce nu aparţine nici unui ordin animal, care este om *şi* fiară, care juxtapune în sine timpul gol, repetitiv, al judecătorului infernal şi violenţa genitală, instantanee, a taurului. Se îndreaptă către acesta nu pentru a şterge de pe faţa pămîntului această formă insuportabilă, ci pentru a se pierde împreună cu ea în extrema ei distorsiune. Şi tocmai aici, poate (nu la Naxos), pîndeşte zeul bahic: Dionysos mascat, Dionysos deghizat, infinit repetat. Faimosul fir a fost rupt, el, care era considerat atît de solid; Ariadna a fost părăsită mai devreme decît se credea: şi întreaga istorie a gîndirii occidentale e de rescris.

Îmi dau, însă, seama că fabula mea nu recunoaşte în întregime meritele cărţii lui Deleuze. Ea este cu totul altceva decît a *n*-a istorisire a începuturilor şi sfîrşitului metafizicii. Este teatrul, scena, repetiţia unei noi filosofii: pe platoul gol al fiecărei pagini, Ariadna e sugrumată, Tezeu dansează, Minotaurul mugeşte şi alaiul zeului multiplu hohoteşte de rîs. A existat (Hegel, Sartre) filosofia-roman; a existat, de asemenea, filosofia-meditaţie (Descartes, Heidegger).

Asistăm acum, după Zarathustra, la întoarcerea filosofiei-teatru; nu reflecţie asupra teatrului; şi nici teatru încărcat cu semnificaţii. Ci filosofie devenită scenă, personaje, semne, repetare a unui eveniment unic şi care nu se reproduce nicicînd.

Mi-ar plăcea să deschideţi cartea lui Deleuze aşa cum sînt împinse porţile unui teatru atunci cînd se aprind luminile unei rampe şi cînd se ridică cortina. Autorii citaţi şi nenumăratele referinţe sînt personajele. Acestea îşi recită *propriul* text (textul pe care l-au pronunţat în altă parte, în alte cărţi, pe alte scene, dar care aici se joacă altfel; e tehnica, meticuloasă şi savantă, a "colajului"). Au, fiecare, rolul lor (merg, deseori, trei cîte trei, comicul, tragicul şi dramaticul: Péguy, Kierkegaard, Nietzsche; Aristotel – da, da, comicul –, Platon, Duns Scot; Hegel – da, încă –, Hölderlin şi Nietzsche – întotdeauna).

Apar niciodată în acelaşi loc, niciodată cu aceeaşi identitate: cînd îndepărtaţi, comic, de fundalul întunecat pe care îl poartă fără să ştie, cînd dramatic de apropiaţi (iată-l pe Platon, cuminte, înţelept, cu nasul un pic cam pe sus, izgonind simulacrele grosolane, spulberînd imaginile nereuşite, îndepărtînd aparenţa ce oglindeşte şi invocă modelul unic: acea idee a Binelui bună prin ea însăşi; dar iată-l şi pe celălalt Platon, aproape panicat, nemaiştiind, în întuneric, să-l deosebească de Socrate pe sofistul batjocoritor).

Cît priveşte drama – cartea însăşi –, aceasta are, precum *Œdip* al lui Sofocle, trei momente. Mai întîi, insidioasa aşteptare a semnelor: şoapte, oracole care scrîşnesc din dinţi, prezicători orbi care vorbesc prea mult. Mîndra regalitate a Subiectului (eu unic, sine coerent) şi a Reprezentării (idei clare pe care le parcurg cu privirea) este minată. Sub glasul monarhic, solemn, socotitor al filosofilor occidentali care voiau să impună domnia unităţii, a analogiei, a asemănării, a non-contradicţiei şi care căutau să reducă diferenţa la negaţie (ceea ce este altfel decît A şi non-A, ni se spune încă de pe băncile şcolii), sub această voce egală se poate auzi trosnetul disparităţii. Să ascultăm picăturile de apă ce se preling prin marmura lui Leibniz. Să privim crăpătura timpului fisurînd subiectul kantian.

Şi, brusc, chiar în mijlocul cărţii (ironie a lui Deleuze, care înfăţişează, în conformitate cu aparenţa unui echilibru academic, divina şchiopătare a diferenţei), brusc, deci, cezura. Vălul e sfîşiat: acest văl este imaginea pe care gîndirea o crease despre ea însăşi şi care îi permitea să suporte propria sa duritate. Se credea, se spunea: gîndirea e bună (dovadă: bunul-simţ, de care ea poate şi trebuie să se folosească); gîndirea e una (dovadă, simţul comun); ea risipeşte

eroarea, adunînd bob cu bob recolta propozițiilor adevărate (frumoasa piramidă, în cele din urmă, a cunoașterii...).

Iată însă: eliberată de această imagine care o leagă de suveranitatea subiectului (*sujet*), care o "aservește" (*assujettit*), în înțelesul strict al cuvîntului, gîndirea apare sau, mai curînd, se exercită așa cum e: rea, paradoxală, ivindu-se pe neanunțate în punctul extrem al facultăților împrăștiate; obligată neîncetat să se smulgă din stupefianta prostie; supusă, constrînsă, forțată de violența problemelor; brăzdată, ca de tot atîtea fulgere, de nenumărate idei distincte (pentru că ascuțite) și obscure (pentru că adînci).

Să reținem toate aceste transformări pe care Deleuze le operează în interiorul vechii bune-cuviințe filosofice: bunul-simț în contra-ortodoxie; simțul comun în tensiuni și limite extreme; conjurarea erorii în fascinația pentru prostie; clarul și distinctul în distinct-obscur. Să reținem mai cu seamă această mare răsturnare a valorilor luminii: gîndirea nu mai este o privire deschisă către forme clare și bine fixate în propria lor identitate; devine gest, salt, dans, abatere extremă, obscuritate încordată. Este sfîrșitul filosofiei (aceea a reprezentării). *Incipit philosophia* (aceea a diferenței).

Vine, atunci, momentul rătăcirii. Nu asemeni lui Œdip, biet rege fără sceptru, orb iluminat lăuntric; ci prin toiul sărbătorii sumbre a anarhiei încoronate. Putem, de-acum, să gîndim diferența și repetiția. Adică – în loc să ni le reprezentăm – să le facem și să le jucăm. Gîndirea ajunsă în culmea intensității sale va fi ea însăși diferență și repetiție; va face să difere ceea ce reprezentarea căuta să reunească; va juca nesfîrșita repetiție căreia încăpățînata metafizică îi căuta originea. Să încetăm a ne mai întreba: diferență între ce și ce? Diferență delimitînd care specii și împărțind care mare unitate inițială? Să încetăm a ne mai întreba: repetare a ce, a cărui eveniment sau a cărui model prim? Ci să gîndim asemănarea, analogia și identitatea ca pe niște mijloace de a acoperi diferența și diferența diferențelor; să gîndim repetiția fără originea a ceva și fără reapariția aceluiași lucru.

Să gîndim intensități mai curînd (și mai înainte) decît calități și cantități; profunzimi mai curînd decît lungimi și lărgimi; mișcări de individuație mai curînd decît specii și genuri; și mii de mici subiecți larvari, mii de mici eu-ri dizolvate, mii de pasivități și de forfote acolo unde, pînă mai ieri, domnea subiectul suveran. Întotdeauna ne-am refuzat, în Occident, să gîndim intensitatea. Am redus-o, de cele mai multe ori, la măsurabil și la jocul egalităților; Bergson a redus-o la calitativ și continuu. Deleuze o eliberează, acum, prin și într-o gîndire

care va fi cea mai înaltă, cea mai ascuţită şi cea mai intensă.

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi. A gîndi intensitatea – diferenţele ei libere şi repetiţiile ei – nu reprezintă o mică revoluţie în filosofie. Înseamnă a recuza negativul (care este o modalitate de a reduce diferitul la nimic, la zero, la vid, la neant); înseamnă, prin urmare, a respinge, totodată, filosofiile identităţii şi pe cele ale contradicţiei, metafizicile şi dialecticile, pe Aristotel şi pe Hegel. Înseamnă a reduce prestigiul recognoscibilului (care-i permite gîndirii să regăsească identitatea sub repetiţiile cele mai diverse şi să extragă din diferenţă miezul comun care nu încetează să apară din nou); înseamnă a respinge, dintr-o lovitură, filosofiile evidenţei şi ale conştiinţei, pe Husserl şi în egală măsură pe Descartes. Înseamnă a recuza, în sfîrşit, marea figură a Aceluiaşi, care, de la Platon şi pînă la Heidegger, n-a încetat să închidă în cercul său metafizica occidentală.

Înseamnă a deveni liberi pentru a putea să gîndim şi să iubim ceea ce, în universul nostru, bubuie surd de la Nietzsche încoace; diferenţe nesupuse şi repetiţii fără origine care zguduie bătrînul nostru vulcan stins; care au făcut să explodeze, de la Mallarmé încoace, literatura; care au fisurat şi multiplicat spaţiul picturii (rupturile lui Rothko, dîrele lui Noland, repetiţiile modificate ale lui Warhol); care au spart definitiv, de la Webern încoace, linia solidă a muzicii; care prevestesc toate rupturile istorice ale lumii noastre. Posibilitate în sfîrşit oferită de a gîndi diferenţele zilei de azi, de a gîndi ziua de azi ca diferenţă a diferenţelor.

Cartea lui Deleuze este teatrul miraculos unde se joacă, mereu noi, diferenţele acestea care sîntem, diferenţele acestea pe care le facem, diferenţele acestea între care rătăcim. Dintre toate cărţile care s-au scris de multă vreme încoace, cea mai singulară, cea mai diferită şi cea care repetă cel mai bine diferenţele ce ne străbat şi ne risipesc. Teatru al lui acum.

THEATRUM PHILOSOPHICUM

Mă simt obligat să vorbesc despre două cărţi care mi se par mari printre cele mai mari: *Diferenţă şi repetiţie* şi *Logica sensului*. Atît de mari, desigur, încît este foarte greu să vorbeşti despre ele şi foarte puţini au făcut-o. Multă vreme de-acum înainte, această operă se va roti, cred, deasupra capetelor noastre, într-o rezonanţă enigmatică cu aceea a lui Klossowski, alt semn major şi excesiv. Dar într-o zi, poate, veacul va fi deleuzian.

Pe rînd, mi-ar plăcea să încerc mai multe căi de acces către miezul acestei opere redutabile. Metafora nu valorează nimic: punct al miezului, nu există un miez, ci o problemă, adică o distribuţie de puncte remarcabile; nici un centru, ci în permanenţă descentrări, serii cu, de la una la alta, şchiopătatul unei prezenţe şi unei absenţe – a unui exces şi unei lipse. Părăsiţi cercul, principiu prost al reîntoarcerii, abandonaţi organizarea sferică a întregului: pe dreaptă totul revine, pe linia dreaptă şi labirintică. Fibre şi bifurcare (s-ar cuveni să analizăm în mod deleuzian miraculoasele serii ale lui Leiris).

*

A răsturna platonismul: a existat vreo filosofie care să nu încerce acest lucru? Dar dacă, la limită, am defini drept filosofie orice întreprindere, de orice fel, care ar viza răsturnarea platonismului? Filosofia ar începe, atunci, de la Aristotel, nu, de la Platon, de la sfîrşitul *Sofistului*, unde nu mai putem să-l deosebim pe Socrate de imitatorul astuţios; şi chiar de la sofiştii înşişi, care făceau mare tapaj în jurul platonismului în stare născîndă şi cu vorbe ticluite îşi băteau joc de măreţia lui viitoare.

Toate filosofiile, nişte specii ale genului "antiplatoniacee"? Fiecare dintre ele ar începe cu articularea marelui refuz? S-ar dispune, toate, în jurul acestui centru dorit – detestabil? Să spunem, mai degrabă, că filosofia unui discurs este diferenţialul său platonician. Un element absent la Platon, dar prezent în el? Nu este, încă, vorba de aşa

ceva: de un element al cărui efect de absență este indus în seria platoniciană de existența acestei noi serii divergente (el jucînd, atunci, în discursul platonician, rolul unui semnificant în același timp în exces și lipsind de la locul său); de un element, totodată, căruia seria platoniciană îi produce circulația liberă, flotantă, excedentară prin acest discurs diferit. Platon, părinte excesiv și absent. Nu vei încerca, așadar, să specifici o filosofie prin caracterul antiplatonismului său (precum o plantă prin organele sale de reproducere); ci vei face distinctă o filosofie la fel, întrucîtva, cum se distinge o fantasmă prin efectul de lipsă care se distribuie în cele două serii ce o formează, cea "arhaică" și cea "actuală"; și vei visa la o istorie generală a filosofiei care să fie o fantasmatică platoniciană și nu o arhitectură de sisteme.

Iată-l, în tot cazul, pe Deleuze[1]. "Platonismul său răsturnat" constă în a se deplasa de-a lungul seriei platoniciene și a face să apară în cadrul acesteia un punct remarcabil: diviziunea. Platon nu divizează în mod imperfect – așa cum spun aristotelicii – genul "vînător", "bucătar" sau "politică"; nu vrea să știe ce anume caracterizează la propriu specia "pescar" sau "pescar cu undița"; îl interesează să afle care este adevăratul vînător. *Cine este?*, nu: *ce este?* Să caute autenticul, aurul pur. În loc să subdivizeze, să selecteze și să urmeze filonul cel bun; să aleagă dintre pretendenți fără a-i repartiza în funcție de proprietățile lor cadastrale; să-i supună la proba arcului întins, care-i va îndepărta pe toți, mai puțin unul (acesta, tocmai, cel fără de nume, nomadul). Însă cum să deosebești între toți acești falși (acești simulatori, acești așa-ziși) și cel adevărat (cel fără de amestec, cel pur)? Nu descoperind o lege a adevăratului și falsului (adevărul nu se opune, aici, erorii, ci părelnicului), ci privind, deasupra tuturor, modelul: atît de pur încît puritatea purului seamănă cu el, se apropie de el și poate să se măsoare cu el; și existînd cu atîta forță, încît zădărnicia simulatoare a falsului se va trezi, dintr-o dată, decăzută ca ne-ființă. Cînd apare Ulise, soțul etern, pretendenții se risipesc. *Exeunt* simulacrele.

Platon ar fi opus, se spune, esența și aparența, lumea de sus și lumea de jos, a noastră, soarele adevărului și umbrele cavernei (nouă revenindu-ne misiunea de a readuce esențele pe pămînt, de a glorifica propria noastră lume și de a pune în om soarele adevărului...). Deleuze, însă, reperează singularitatea lui Platon în această triere măruntă, în această operațiune

---

[1] *Différence et Répétition*, pp. 82-85 și pp. 165-168 (trad. rom. de Toader Șaulea, *Diferență și repetiție*, Babel, București, 1995, pp. 96-99 și pp 189-192.); *Logique du sens*, pp. 292-300.

fină, anterioară descoperirii esenței tocmai datorită faptului că ea este cea care o cere, și care se preocupă de separarea, din poporul aparenței, a proastelor simulacre. Pentru a răsturna platonismul, inutil, deci, să restituim drepturile aparenței, să-i redăm soliditate și sens, de a o apropia de formele esențiale împrumutîndu-i ca vertebră conceptul; să nu încurajăm timida să stea dreaptă. Să nu încercăm nici să regăsim marele gest solemn care a stabilit, o dată pentru totdeauna, Ideea inaccesibilă. Să le deschidem, mai curînd, poarta tuturor acestor vicleni unși cu toate alifiile care simulează și strigă la poartă. Iar ceea ce va pătrunde atunci, înecînd aparența și rupînd logodna acesteia cu esența este evenimentul; izgonind greutatea materiei, incorporalul; rupînd cercul care imită eternitatea, insistența atemporală; curățîndu-se de toate amestecurile cu puritatea, singularitatea impenetrabilă; salvînd falsitatea părelnicului, semănarea (*la semblance*) însăși a simulacrului. Sofistul irupe, provocîndu-l pe Socrate să demonstreze că este un pretendent uzurpator.

A răsturna, cu Deleuze, platonismul înseamnă a te deplasa insidios înăuntrul lui, a coborî o fracțiune de treaptă, a merge pînă la acel mărunt gest – discret, dar *moral* – care elimină simulacrul; mai înseamnă și a te decala ușor în raport cu el, a deschide poarta, la dreapta sau la stînga, pentru vorbăria de alături; înseamnă a instaura o altă serie, desprinsă și divergentă; a constitui, prin acest mic salt lateral, un paraplatonism descoronat. A converti platonismul (travaliu al seriozității) înseamnă a-l înclina către un plus de milă pentru real, pentru lume și pentru timp. A submina platonismul înseamnă a-l lua de sus (distanța verticală a ironiei) și a-l surprinde în originea sa. A perverti platonismul înseamnă a-l fila pînă la ultimul său detaliu, a coborî (conform gravitației proprii umorului) pînă la firul de păr, pînă la murdăria de sub unghie care nu merită cîtuși de puțin onoarea unei idei; înseamnă a descoperi, în felul acesta, descentrarea operată de el pentru a se recentra în jurul Modelului, al Identicului și al Aceluiași; a te descentra în raport cu el pentru a putea să profiți (ca în orice perversiune) de suprafețele laterale. Ironia se înalță și subminează; umorul se lasă să cadă și pervertește[2]. A-l perverti pe Platon înseamnă a te decala către răutatea sofiștilor, către gesturile prost crescute ale cinicilor, către argumentelor stoicilor, către himerele roitoare ale lui Epicur. Să-l citim pe Diogene Laertios.

---

[2] Despre ironia care înalță și despre umorul care suspendă, cf. *Différence et Répétition*, p. 12 (trad. rom., *op. cit.*, p. 18), și *Logique du sens*, pp. 159-166.

*

Să ne îndreptăm atenția, la epicureici, spre toate acele afecte de suprafață unde se joacă plăcerea lor[3]: emisii care vin din adîncul corpului și care se înalță asemeni unor dîre de ceață – fantome ale interiorului repede reabsorbite de miros, de gură, de poftă; pelicule absolut mărunte ce se desprind de pe suprafața obiectelor și fixează în adîncul ochilor noștri culori și profiluri (epiderme zburătoare, idoli ai privirii); fantasme ale spaimei și ale dorinței (zei de nori pe cer, frumos chip adorat, "mizerabilă dorință dusă de vînt"). Toată această viermuială a impalpabilului se cere gîndită azi: trebuie enunțată o filosofie a fantasmei care să nu se afle, prin intermediul percepției sau al imaginii, la ordinele unui dat originar, ci care să-l lase să se afirme între suprafețele la care el se raportează, în răsturnarea care face ca orice interior să treacă în afară și orice exterior înăuntru, în oscilația temporală care îl face întotdeauna să se preceadă și să se urmeze, într-un cuvînt, în ceea ce Deleuze nu ne-ar îngădui, poate, să numim "materialitatea sa incorporală".

Inutil, în tot cazul, să căutăm în spatele fantasmei un adevăr mai adevărat decît ea și pentru care ea ar fi un fel de semn bruiat (inutil, deci, s-o "simptomatologizăm"); inutil, de asemenea, s-o compunem conform unor figuri stabile și să constituim nuclee solide de convergență la care să putem aduce, ca la niște obiecte identice cu ele însele, toate aceste unghiuri, așchii, pelicule și vapori (inutil s-o "fenomenologizăm"). Trebuie să le lăsăm să-și joace jocul la limita corpurilor: contra lor, pentru că se lipesc de ele și se proiectează în ele, dar și pentru că le ating, le decupează, le secționează, le regionalizează și le multiplică suprafețele; dar și în afara lor, pentru că joacă între ele, conform unor legi de vecinătate, de răsucire, de distanțare variabilă pe care acestea nu le cunosc. Fantasmele nu prelungesc organismele în imaginar; ele topologizează materialitatea corpului. Trebuie, prin urmare, să le eliberăm din dilema adevărat-fals, ființă-neființă (care nu este altceva decît diferența simulacru-copie repercutată o dată pentru totdeauna) și să le lăsăm să-și vadă de dansurile și de mimele lor, ca pe niște "extra-ființe".

Logica sensului poate fi citită ca și cartea cea mai îndepărtată ce poate fi concepută de *Fenomenologia spiritului*: în aceasta, corpul-organism era legat de lume printr-o rețea de semnificații originare pe care percepția lucrurilor însele o făcea să crească. La Deleuze,

---

[3] *Logique du sens*, pp. 307-321.

fantasma formează incorporala şi impenetrabila suprafaţă a corpurilor; şi plecînd tocmai de la acest travaliu deopotrivă topologic şi crud se constituie ceva ce se pretinde organism centrat, repartizînd în jurul său îndepărtarea progresivă a lucrurilor. Dar *Logica sensului* se cere mai cu seamă citită drept cel mai îndrăzneţ, cel mai insolent dintre tratatele de metafizică – cu această condiţie simplă că, în loc să denunţe, o dată în plus, metafizica înţeleasă ca uitare a fiinţei, o însărcinează, de astă dată, să vorbească despre extra-fiinţă. Fizică: discurs despre structura ideală a corpurilor, a amestecurilor, a reacţiilor, a mecanismelor interiorului şi exteriorului; metafizică: discurs despre materialitatea celor necorporale – a fantasmelor, idolilor şi simulacrelor.

Iluzia este într-adevăr nenorocirea metafizicii: nu pentru că aceasta ar fi sortită ea însăşi iluziei, ci pentru că, mult prea mult timp, ea a fost obsedată de iluzie şi pentru că teama de simulacru a determinat-o să vîneze iluzoriul. Nu metafizica e o iluzie, asemeni unei specii într-un gen; iluzia este o metafizică, produsul unei anumite metafizici care şi-a marcat cezura dintre simulacru, pe de o parte, original şi copia cea bună, pe de altă parte. A existat o critică al cărei rol era acela de a desemna iluzia metafizică şi de a-i fundamenta acesteia necesitatea; în ceea ce priveşte metafizica lui Deleuze, aceasta întreprinde critica necesară deziluzionării fantasmelor. Din acest moment, calea e liberă pentru continuarea, în zigzagul său singular, a seriei epicuriene şi materialiste. Ea nu aduce, fără voia ei, o metafizică ruşinoasă cu sine; ci conduce cu voioşie către o metafizică; o metafizică eliberată atît de profunzimea originară cît şi de fiinţarea supremă, capabilă să gîndească însă fantasma în afara oricărui model şi în jocul suprafeţelor; o metafizică în care nu mai e vorba despre Unul-Cel-Bun, ci despre absenţa lui Dumnezeu şi despre jocurile epidermice ale perversităţii. Dumnezeu mort şi sodomia, ca focare ale noii elipse metafizice. Dacă teologia naturală aducea cu sine iluzia metafizică şi dacă aceasta era întotdeauna pusă mai mult sau mai puţin în legătură cu teologia naturală, metafizica fantasmei evoluează pe orbita ateismului şi a transgresiunii. Sade şi Bataille şi, ceva mai departe, cu palma întoarsă, într-un gest de apărare ce se oferă, Roberte.

Să mai adăugăm şi că această serie a simulacrului dezrobit se efectuează sau se mimează pe două scene privilegiate: psihanaliza, care, avînd de-a face cu fantasme, va trebui să fie înţeleasă, într-o bună zi, ca o practică metafizică; şi teatrul, teatrul multiplicat, poliscenic, simultan, rupt în scene ce se ignoră şi îşi fac semn şi în care, fără a reprezenta (copia, imita) ceva, dansează măşti, ţipă

corpuri, mîini şi degete gesticulează. Şi, în fiecare dintre aceste două noi serii divergente (naivitate, într-un anumit sens cu totul remarcabilă, a celor care au crezut că pot să le "împace", să le rabată una pe alta şi să fabrice derizoria "psihodramă"), Freud şi Artaud se ignoră şi intră în rezonanţă. Filosofia reprezentării, a originalului, a primei dăţi, a asemănării, a imitaţiei, a fidelităţii se risipeşte. Săgeata simulacrului epicureic, ajungînd drept la noi, face să se nască, face să renască o "fantasmafizică".

*

De cealaltă parte a platonismului, stoicii. Văzîndu-l pe Deleuze cum îi pune în scenă, unul cîte unul, pe Epicur şi pe Zenon, pe Lucreţiu şi pe Chrysipp, nu mă pot împiedica să consider că demersul său este unul strict freudian. El nu se îndreaptă, cu surle şi trîmbiţe, spre marele Refulat al filosofiei occidentale; ci subliniază, parcă în trecere, neglijenţele. Semnalează întreruperile, lacunele, micile lucruri nu atît de importante care sînt rebuturile discursului filosofic. Atrage cu grijă atenţia asupra omisiunilor abia perceptibile, ştiind foarte bine că în ele se joacă uitarea cea fără de măsură. O neîntreruptă pedagogie ne obişnuise să considerăm de nefolosit şi oarecum puerile simulacrele epicuriene. Cît priveşte faimoasa bătălie a stoicismului, aceeaşi care a avut loc ieri şi care va avea loc mîine, ea a constituit un joc nesfîrşit pentru şcoli. Găsesc foarte nimerit că Deleuze a reluat toate aceste fire subţiri, că s-a jucat la rîndul său cu toată această reţea de discursuri, argumentaţii, replici şi paradoxuri care, vreme de veacuri, au circulat de-a lungul şi de-a latul Mediteranei. Decît să blestemăm confuzia elenistică sau să dispreţuim platitudinea romană, mai bine să ascultăm tot ce se spune pe întreaga suprafaţă a imperiului; să pîndim ce survine: în mii de puncte împrăştiate, din toate părţile fulgurează bătăliile, generalii asasinaţi, triremele care ard, reginele cu venin, victoria care zilnic face ravagii a doua zi, Actium-ul infinit exemplar, eveniment veşnic.

A gîndi evenimentul pur înseamnă a-i reda, mai întîi, metafizica proprie[4]. Trebuie doar să ne înţelegem cu privire la ce trebuie să fie această metafizică: nu metafizica unei substanţe care ar putea să ofere temeiul tuturor accidentelor sale; nu metafizica unei coerenţe care le-ar situa într-un *nexus* confuz de cauze şi efecte. Evenimentul – rana, victoria-înfrîngerea, moartea – este întotdeauna efect, produs pur şi

---

[4] Cf. *Logique du sens*, pp. 13-21.

simplu de corpuri ce se izbesc, se amestecă sau se despart; însă acest efect nu este niciodată, el însuşi, de ordinul corpurilor: impalpabilă, inaccesibilă bătălie ce se învîrte şi se repetă de mii de ori în jurul lui Fabrice, deasupra prinţului André, rănit. Armele care sfîşie corpurile formează neîncetat lupta incorporală. Fizica priveşte cauzele; însă evenimentele, care reprezintă efectele acestor cauze, nu-i mai aparţin. Să ne închipuim o cauzalitate îndoită; corpurile, izbindu-se, amestecîndu-se, suferind, cauzează la suprafaţa lor evenimente lipsite de densitate, de amestecuri, de pasiune, care nu mai pot, aşadar, să fie cauză: ele formează între ele o altă ţesătură, în care legăturile ţin de o cvasi-fizică a incorporalelor, de metafizică.

Evenimentului îi mai trebuie şi o logică mai complexă[5]. Evenimentul nu este o stare de lucruri care ar putea să slujească drept referent pentru o propoziţie (faptul de a fi mort reprezintă o stare de lucruri în raport cu care o aserţiune poate să fie adevărată sau falsă; a muri este, însă, un eveniment pur, care nu verifică niciodată nimic). Logicii ternare, centrate în mod tradiţional pe referent, trebuie să i se substituie un joc cu patru termeni. "Marc Antoniu e mort" *desemnează* o stare de lucruri; *exprimă* o opinie sau o credinţă a mea; *semnifică* o afirmaţie; şi, în plus, are un *sens*: "a muri". Sens impalpabil, avînd o faţă întoarsă spre lucruri, deoarece "a muri" survine, ca eveniment, lui Antoniu, şi cealaltă spre propoziţie, pentru că a muri este ceea ce se afirmă despre Antoniu într-un enunţ. A muri: dimensiune a propoziţiei, efect necorporal produs de spadă, sens şi eveniment, punct lipsit de consistenţă şi de corp ce reprezintă lucrul despre care se vorbeşte şi care circulă la suprafaţa lucrurilor. Decît să restrîngem şi să concentrăm sensul într-un nucleu noematic care formează, întrucîtva, inima obiectul cognoscibil, să-l lăsăm mai curînd să plutească la limita dintre lucruri şi cuvinte drept ceea ce se spune despre lucru (nu ceea ce i se atribuie, nu lucrul însuşi) şi drept ceea ce survine (nu procesul, nu starea). Într-un mod exemplar, moartea este evenimentul tuturor evenimentelor, sensul în stare pură: are locul ei în scurgerea anonimă a discursului; este lucrul despre care se vorbeşte, întotdeauna venită deja şi indefinit viitoare, şi cu toate acestea ea survine la extremitatea maximă a singularităţii. Sensul-eveniment este la fel de neutru ca şi moartea: "Nu termenul, ci interminabilul, nu moartea proprie, ci moartea oarecare, nu moartea adevărată, ci, cum

---

[5] Cf. *Logique du sens*, pp. 22-35.

spune Kafka, rînjetul greşelii ei capitale"[6].

Acestui eveniment-sens îi mai trebuie, în sfîrşit, şi o gramatică altfel centrată[7]; căci el nu se localizează în propoziţie sub forma atributului (a fi *mort*, a fi *viu*, a fi *roşu*), ci este atribuit de către verb (a muri, a trăi, a se înroşi). Însă verbul astfel conceput are două forme remarcabile în jurul cărora se distribuie celelalte: prezentul care spune evenimentul şi infinitivul care introduce sensul în limbaj şi îl face să circule asemeni neutrului care, în discurs, este lucrul despre care se vorbeşte. Nu trebuie să căutăm gramatica evenimentului pe latura flexiunilor temporale; şi nici gramatica sensului într-o analiză fictivă de tipul: "a trăi = a fi viu"; gramatica sensului-eveniment gravitează în jurul a doi poli asimetrici şi care şchiopătează uşor: modul infinitiv – timpul prezent. Sensul-eveniment este întotdeauna atît vîrful deplasat al prezentului, cît şi eterna repetiţie a infinitului. A muri nu se localizează niciodată în consistenţa vreunui moment, dar cu vîrful său mobil el separă în chip infinit momentul cel mai scurt; a muri e încă şi mai mic decît momentul de a-l gîndi; şi, de o parte şi de cealaltă a acestei fante lipsite de consistenţă, a muri se repetă la nesfîrşit. Prezent veşnic? Numai cu condiţia de a gîndi prezentul fără plenitudine şi veşnicul fără unitate: Eternitate (multiplă) a prezentului (deplasat).

Să rezumăm: la limita corpurilor profunde, evenimentul este un incorporal (suprafaţă metafizică); la suprafaţa lucrurilor şi a cuvintelor, necorporalul eveniment este *sensul* propoziţiei (dimensiune logică); pe firul discursului, necorporalul sens-eveniment este atribuit de către verb (punct infinitiv al prezentului).

Au existat, cred, mai mult sau mai puţin recent, trei mari tentative de a gîndi evenimentul – neopozitivismul, fenomenologia şi filosofia istoriei. Neopozitivismul, însă, a ratat nivelul propriu al evenimentului; pentru că l-a confundat, din punct de vedere logic, cu starea de lucruri, el s-a văzut obligat să-l înfunde în masa corpului, să-l transforme într-un proces material şi să se lege, în chip mai mult sau mai puţin explicit, de un fizicalism (în mod "schizoid", el rabata suprafaţa în profunzime); iar în ordinea gramaticii, el a deplasat evenimentul pe latura atributului. În ceea ce priveşte fenomenologia, aceasta a deplasat evenimentul în raport cu sensul: fie plasa înainte şi

---

[6] M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, citat în *Différence et Répétition*, p. 149 (trad. rom. *op. cit.*, p. 171). Cf. şi *Logique du sens*, pp. 175-179.
[7] Cf. *Logique du sens*, pp. 212-216.

separat evenimentul brut – stîncă a facticităţii, inerţie mută a ceea ce survine –, după care îl livra agilului travaliu al sensului care sapă şi elaborează; fie presupunea o semnificaţie prealabilă care, de jur împrejurul meu, va fi dispus, deja, lumea, trasînd căi şi locuri privilegiate, indicînd dinainte unde anume ar putea să se producă evenimentul şi ce înfăţişare ar îmbrăca. Fie motanul, care, cu bun-simţ, precede şoarecele; fie simţul comun al şoarecelui, care anticipează mişcarea motanului. Fie Sartre, fie Merleau-Ponty. Sensul, pentru ei, nu era niciodată la ora evenimentului. De aici, în tot cazul, o logică a semnificaţiei, o gramatică a persoanei întîi, o metafizică a conştiinţei. Cît priveşte, în sfîrşit, filosofia istoriei, aceasta închide evenimentul în ciclul timpului; eroarea sa este una gramaticală; ea face din prezent o figură încadrată de viitor şi de trecut; prezentul este viitorul de altădată ce se desena, deja, în chiar forma sa; este trecutul viitor care conservă identitatea conţinutului său. El are, prin urmare, nevoie pe de o parte de o logică a esenţei (care s-o întemeieze în memorie) şi a conceptului (care s-o stabilească în chip de cunoaştere a viitorului) şi pe de altă parte de o metafizică a cosmosului coerent şi încununat, a lumii ierarhizate.

Trei filosofii, aşadar, care ratează evenimentul. Prima, sub pretextul că, despre ceea ce se află "în afara lumii", nu se poate spune nimic, refuză pura suprafaţă a evenimentului şi vrea să-l închidă cu forţa – asemeni unui referent – în plenitudinea sferică a lumii. A doua, sub pretextul că nu există semnificaţie decît pentru conştiinţă, plasează evenimentul în afară şi înainte sau înăuntru şi după, situîndu-l de fiecare dată în raport cu cercul eului. A treia, sub pretextul că nu există eveniment decît în timp, îl desenează în identitatea sa şi îl supune unei ordini perfect centrate. Lumea, eul şi Dumnezeu, sfera, cercul şi centrul: triplă condiţie pentru a nu putea să gîndim evenimentul. O metafizică a evenimentului incorporal (ireductibil, prin urmare, la o fizică a lumii), o logică a sensului neutru (mai curînd decît o fenomenologie a semnificaţiilor şi a subiectului) şi o gîndire a prezentului infinitiv (şi nu înlocuirea viitorului conceptual în esenţa trecutului), iată ce anume ne propune, după părerea mea, Deleuze pentru a înlătura tripla sclavie în care evenimentul mai continuă, şi azi încă, să fie ţinut.

*

Trebuie, acum, să facem să intre în rezonanţă seria evenimentului şi cea a fantasmei. A incorporalului şi a impalpabilului.

A luptei, a morții care subzistă și insistă, și a idolului dezirabil care zboară în cercuri: mai presus de șocul armelor, dar nu în adîncul inimii oamenilor, ci deasupra capetelor lor, soarta și dorința. Și nu pentru că ele ar converge într-un punct care le-ar fi comun, în cine știe ce eveniment fantasmatic sau în originea primă a unui simulacru. Evenimentul este ceea ce-i lipsește întotdeauna seriei fantasmei – absență în care se indică repetiția sa fără original, în afara oricărei imitații și liberă de constrîngerile similitudinii. Deghizare, așadar, a repetiției, măști întotdeauna singulare care nu acoperă nimic, simulacre fără disimulare, podoabe aruncate peste nici o goliciune, diferență pură.

Cît despre fantasmă, aceasta este "în plus" în singularitatea evenimentului; însă acest "plus" nu desemnează un supliment imaginar care ar veni să se agațe de realitatea nudă a faptului; el nu constituie, însă, nici un soi de generalitate embrionară din care se va naște, puțin cîte puțin, întreaga organizare a conceptului. Moartea sau lupta ca fantasmă nu reprezintă vechea imagine a morții privind de sus accidentul stupid, și nici viitorul concept al luptei administrînd deja, pe sub mînă, tot acest tumult dezordonat; e lupta fulgurînd de la un capăt la celălalt, moartea repetînd la nesfîrșit lovitura pe care o aduce și care vine o dată pentru totdeauna. Fantasma, ca joc al evenimentului (absent) și al repetiției sale, nu trebuie să primească individualitatea ca formă (formă inferioară conceptului și, deci, informală) și nici realitatea ca măsură (o realitate care ar imita o imagine); el se rostește ca universala singularitate: a muri, a te bate, a învinge, a fi învins.

Logica sensului ne spune cum să gîndim evenimentul *și* fantasma, dubla lor afirmație disjunctă, disjuncția lor afirmată. A determina evenimentul pornind de la concept, eliminînd orice pertinență a repetiției, înseamnă, poate, ceea ce se cheamă a cunoaște; a măsura fantasma după realitate, căutîndu-i originea, înseamnă a judeca. Filosofia a vrut să facă și una și alta, visîndu-se ca știință și producîndu-se ca și critică. A gîndi, în schimb, ar însemna să efectuezi fantasma prin mima care, de data aceasta, o produce; ar însemna să faci nesfîrșit evenimentul, pentru ca el să se repete ca singular universal. A gîndi în mod absolut ar însemna, așadar, să gîndești evenimentul *și* fantasma. Dar asta încă nu-i destul: căci dacă gîndirea are rolul de a produce în chip teatral fantasma și de a repeta, la limita sa extremă și singulară, universalul eveniment, ce este ea, această gîndire, dacă nu evenimentul care survine fantasmei și fantasmatica repetiție a evenimentului absent? Fantasma și evenimentul afirmate în

disjuncţie sînt *gînditul şi gîndirea*; ele situează, la suprafaţa corpurilor, extra-fiinţa pe care numai gîndirea poate să o gîndească; şi desenează evenimentul topologic unde se formează gîndirea însăşi. Gîndirea are de gîndit ceea ce o formează şi se formează din ceea ce gîndeşte. Dualitatea critică-cunoaştere devine, astfel, perfect inutilă: gîndirea spune ceea ce e.

Formula aceasta este, totuşi, periculoasă. Ea conotează adecvarea şi ne lasă să ne imaginăm, o dată în plus, obiectul identic cu subiectul. Însă lucrurile nu stau cîtuşi de puţin aşa. Faptul că gînditul formează gîndirea implică, dimpotrivă, o dublă disociere: aceea a unui subiect central şi întemeietor, căruia i-ar surveni, o dată pentru totdeauna, evenimente, în vreme ce el ar desfăşura de jur împrejurul său semnificaţii; şi aceea a unui obiect care ar fi nucleul şi locul de convergenţă a formelor pe care le recunoaştem şi a atributelor pe care le afirmăm. Trebuie să ne imaginăm linia nesfîrşită şi dreaptă care, departe de a purta evenimentele, precum un fir îşi poartă nodurile, taie orice clipă şi o retaie ori de cîte ori orice eveniment izbucneşte în acelaşi timp incorporal şi infinit multiplu: trebuie să concepem nu subiectul sintetizant-sintetizat, ci această insuportabilă fisură; trebuie, apoi, să mai concepem şi seria, fără atribuire originară a simulacrelor, idolilor şi fantasmelor care, în dualitatea temporală în care se constituie, se află întotdeauna de o parte şi de cealaltă a fisurii, de unde îşi fac semn şi încep să existe ca semne. Fisura Eu-lui şi seria punctelor semnificante nu formează acea unitate care să-i permită gîndirii să fie în acelaşi timp subiect şi obiect; sînt ele însele evenimentul gîndirii şi incorporalul gînditului, gînditul ca problemă (multiplicitate de puncte dispersate) şi gîndirea ca mimă (repetiţie fără model).

Iată de ce *Logica sensului* ar putea să poarte aceste sub-unităţi: ce înseamnă a gîndi? Întrebare pe care Deleuze o scrie doar de două ori de-a lungul întregii sale cărţi: în textul unei logici stoice a incorporalului şi în textul analizei freudiene a fantasmei. Ce înseamnă a gîndi? Să-i ascultăm pe stoici, care ne spun cum poate să existe gîndire a *gînditului*; să-l citim pe Freud, care ne spune cum poate *gîndirea* să gîndească. Aici este poate pentru prima oară cînd atingem o teorie a gîndirii total eliberată şi de subiect şi de obiect. Gîndire-eveniment la fel de singulară ca şi o aruncare de zaruri; gîndire-fantasmă care nu caută adevărul, ci repetă gîndirea.

Înţelegem, în tot cazul, de ce, de la prima la ultima pagină a *Logicii sensului*, revine fără încetare gura. Gură despre care Zenon ştia foarte bine că prin ea trec atît căruţele cu hrană, cît şi carele cu sens ("Dacă spui 'car', un car îţi trece prin gură"). Gură, orificiu, canal în

care copilul intonează simulacrele, membrele rupte în bucăţi, corpurile fără organ; gură în care se articulează profunzimile şi suprafeţele. Gură, de asemeni, de unde cade vocea celuilalt, făcînd să zboare pe deasupra copilului înalţii idoli şi formînd astfel supraeul. Gură unde strigătele se decupează în foneme, în morfeme, în semanteme: gură în care profunzimea unui corp oral se desparte de sensul incorporal. Prin această gură deschisă, în această voce alimentară, geneza limbajului, formarea sensului şi fulgerul gîndirii îşi trec seriile divergente[8]. Mi-ar plăcea să vorbesc despre fonocentrismul riguros al lui Deleuze, dacă nu ar fi vorba despre o continuă fono-descentrare. Deleuze să primească omagiul gramaticianului fantastic, a întunecatului precursor care a reperat foarte bine punctele remarcabile ale acestei descentrări:

– *les dents, la bouche* (dinţii, gura);
– *les dents la bouchent* (dinţii o închid);
– *l'aidant la bouche* (ajutînd gura);
– *laides en la bouche* (urîte în gură);
– *lait dans la bouche* (lapte în gură) etc.

Logica sensului ne dă să gîndim ceea ce, de atîtea secole, filosofia lăsase în suferinţă: evenimentul (asimilat în concept, căruia în van se încerca, apoi, să-i fie sustras sub speciile *faptului*, verificînd o propoziţie, a *trăitului*, modalitate a subiectului, a *concretului*, conţinut empiric al istoriei) şi fantasma (redusă în numele realului şi plasată la marginea extremă, spre polul patologic al unei secvenţe normative: percepţie-imagine-amintire-iluzie). Căci ce altceva, la urma urmelor, în acest secol al XX-lea, e mai important de gîndit decît evenimentul şi fantasma?

Lăudat fie Deleuze. El n-a reluat sloganul de care ne-am săturat: Freud împreună cu Marx, Marx împreună cu Freud, şi amîndoi, vă rog, împreună cu noi. El a analizat în chip distinct ceea ce era necesar pentru a gîndi fantasma şi evenimentul. Nu a căutat să le împace (să lărgească punctul extrem al evenimentului cu întreaga densitate imaginară a unei fantasme; sau să încarce plutirea fantasmei cu un grăunte de istorie reală). El a descoperit filosofia care permite afirmarea atît a unuia, cît şi a celeilalte în mod disjunct. Această filosofie, înainte chiar de *Logica sensului*, Deleuze o formulase, cu o cutezanţă de nicăieri protejată, în *Diferenţă şi repetiţie*. Spre această carte se cuvine acum să revenim.

---

[8] Despre această temă, a se citi mai cu seamă *Logique du sens*, pp. 217-267. Cele spuse de mine nu sînt decît o aluzie la aceste analize splendide.

*

Decît să denunțe marea uitare care va fi inaugurat Occidentul, Deleuze, cu o răbdare de genealogist nietzschean, preferă să indice o mulțime întreagă de mărunte impurități, de meschine compromisuri[9]. El vînează minusculele, repetitivele lașități, toate acele linii de prostie, de vanitate, de complezență care nu încetează să hrănească, zi de zi, ciuperca filosofică. "Rădăcinuțe ridicole", cum ar spune Leiris. Sîntem, cu toții, de bun-simț; fiecare poate să se înșele, dar nimeni nu-i prost (nimeni dintre noi, firește); fără bunăvoință nu există gîndire; orice adevărată problemă trebuie să aibă o soluție, căci ne aflăm la școala unui maestru care nu pune întrebări decît pe baza răspunsurilor scrise din caietul său; lumea e clasa noastră. Credințe infime... Dar cum adică? Tirania unei bunăvoințe, obligația de a gîndi "în comun" cu ceilalți, dominația modelului pedagogic și mai cu seamă excluderea prostiei, toate acestea formează o josnică morală a gîndirii, căreia ne-ar fi, desigur, foarte ușor să-i descifrăm jocul în cadrul societății noastre. Trebuie să ne eliberăm de ea. Or, pervertind această morală, deplasăm întreaga filosofie.

Să luăm diferența. Ea e analizată, de obicei, ca diferența *de* ceva sau *în* ceva; în spatele ei, dincolo de ea, dar pentru a o suporta, a-i da un loc, a o delimita și, deci, o a domina, se stipulează, prin concept, unitatea unui gen pe care diferența se presupune a-l fracționa în specii (dominația organică a conceptului aristotelic); diferența devine, atunci, ceea ce trebuie specificat înăuntrul conceptului, fără a deborda în afara acestuia. Cu toate acestea, dedesubtul speciilor există întreaga viermuială a indivizilor: iar această diversitate lipsită de orice măsură care scapă oricărei specificări și cade în afara conceptului ce este altceva decît reapariția repetiției? Sub speciile ovine nu ne mai rămîne altceva de făcut decît să numărăm oile. Iată, așadar, prima figură a aservirii: diferența ca specificare (în concept), repetiția ca indiferență a indivizilor (în afara conceptului). Aservire, însă, față de ce? Față de simțul comun care, întorcîndu-și fața de la devenirea nebună și de la anarhica diferență, știe, pretutindeni și în același fel, să recunoască ce este identic; simțul comun decupează generalitatea în obiect, și aceasta

---

[9] Tot acest paragraf străbate, într-o ordine diferită de aceea a textului însuși, cîteva dintre temele ce se intersectează în *Diferență și repetiție*. Sînt conștient că am deplasat unele accente și că am neglijat, mai ales, inepuizabile bogății. Am reconstruit unul dintre modelele posibile. Iată de ce nu voi indica referințe precise.

chiar în momentul în care, printr-un pact de bunăvoință, el stabilește universalitatea subiectului cunoscător. Dar dacă, tocmai, am lăsa voința cea rea să se desfășoare? Dacă gîndirea s-ar elibera de simțul comun și n-ar mai vrea să gîndească decît la extremitatea maximă a singularității sale? Dacă, în loc să-și admită cu complezență cetățenia în *doxa*, ea ar începe să practice, cu răutate, oblicitatea paradoxului? Dacă, în loc să caute comunul sub diferență, s-ar apuca să gîndească în mod diferențial diferența? Aceasta ar înceta atunci să mai fie un caracter relativ general lucrînd generalitatea conceptului, devenind – gîndire diferită și gîndire a diferenței – un pur eveniment; iar cît privește diferența, aceasta nu ar mai fi monotonă defilare a identicului, ci diferență deplasată. Scăpînd de bunăvoința și de administrația unui simț comun care împarte și caracterizează, gîndirea nu mai construiește conceptul, ci produce un sens-eveniment prin repetarea unei fantasme. Voința moralmente bună de a gîndi conform simțului comun avea, în fond, rolul de a apăra gîndirea de singulara ei "genialitate".

Să revenim, însă, la funcționarea conceptului. Pentru ca el să poată domina diferența, trebuie ca percepția, în miezul a ceea ce numim diversitate, să surprindă asemănări globale (care vor fi, apoi, descompuse în diferențe și identități parțiale); trebuie ca fiecare nouă reprezentare să se însoțească cu reprezentări care să etaleze toate asemănările; și, în acest spațiu al reprezentării (senzație-imagine-amintire), asemănătorul va fi supus la proba egalizării cantitative și la examenul cantităților graduale; se va constitui, astfel, marele tablou al diferențelor măsurabile. Și, în colțul din stînga jos al tabloului, acolo unde, pe abscise, abaterea cea mai mică se întîlnește cu cea mai mică variație calitativă, în punctul zero, avem asemănarea perfectă, repetiția exactă. Repetiția care, în concept, nu era decît vibrația impertinentă a identicului, devine în reprezentare principiul de ordonare al asemănătorului. Dar *cine* recunoaște asemănătorul, exact asemănătorul, apoi mai puțin asemănătorul – mai marele și mai micul, mai clarul, mai întunecatul? Bunul-simț. El, care recunoaște, care stabilește echivalențele, care apreciază abaterile, care măsoară distanțele, care asimilează și repartizează, este lucrul cel mai bine împărțitor din lume. Bunul-simț este cel care domnește asupra filosofiei reprezentării. Să pervertim bunul-simț, și să facem gîndirea să se desfășoare în afara tabloului ordonat al asemănărilor; ea apare, atunci, ca o verticalitate de intensități; căci intensitatea, cu mult înainte de a fi gradată prin reprezentare, este în ea însăși o pură

diferență: diferență care se deplasează și se repetă, diferență care se contractă sau se dezvoltă, punct singular care restrînge sau relaxează, prin evenimentul său acut, nesfîrșite repetiții. Trebuie să gîndim gîndirea ca iregularitate intensivă. Disoluție a eului.

Să mai lăsăm, o clipă, tabloul reprezentării să funcționeze. La originea axelor, asemănarea perfectă; apoi, eșalonîndu-se, diferențele, ca tot atîtea asemănări mai mici, identități marcate; diferența se stabilește atunci cînd reprezentarea nu mai prezintă deloc ceea ce fusese prezent și cînd proba recunoașterii eșuează. Pentru a fi diferit trebuie, mai întîi, să nu fi același, și abia pe acest fundal negativ, deasupra acestei zone de umbră care-l delimitează pe același sînt, mai apoi, articulate predicatele opuse. În filosofia reprezentării, jocul celor două predicate de felul roșu/verde nu reprezintă decît nivelul cel mai de sus al unei construcții complexe: la temelie domnește *contradicția* între roșu-neroșu (la modul *ființă-neființă*); deasupra, non-identitatea dintre roșu și verde (pornind de la proba *negativă* a *recogniției*); și, în sfîrșit, poziția *exclusivă* a roșului și a verdelui (în tabloul în care se *specifică genul* culoare). Astfel, pentru a treia oară, dar încă și mai radical, diferența se vede dominată într-un sistem care este acela al opozițonalului, al negativului și al contradictoriului. Pentru ca diferența să fi avut loc, a trebuit ca identicul să fie divizat de contradicție; a trebuit ca identitatea sa infinită să fie limitată de ne-ființă; a fost nevoie ca pozitivitatea lui fără determinație să fie lucrată de negativ. La întîietatea aceluiași, diferența n-a survenit decît prin aceste mediații. Cît privește repetitivul, acesta se produce tocmai acolo unde mediația abia schițată recade în ea însăși; atunci cînd, în loc să spună *nu*, ea rostește de două ori același *da* și cînd, în loc să repartizeze opozițiile într-un sistem al finițiunilor, ea revine neîncetat la aceeași poziție. Repetiția trădează slăbiciunea aceluiași în momentul cînd acesta nu mai este capabil să se nege în celălalt și să se regăsească în el. Ea, care fusese pură exterioritate, pură figură a originii, iat-o devenind slăbiciune internă, defect al finitudinii, un soi de bîlbîială a negativului: nevroza dialecticii. Căci la dialectică conducea, într-adevăr, filosofia reprezentării.

Și totuși, cum să nu recunoaștem în Hegel pe filosoful diferențelor celor mai mari, în comparație cu Leibniz, gînditorul celor mai mici diferențe? Dialectica, la drept vorbind, nu eliberează diferitul; ea garantează, din contră, că acesta va fi întotdeauna recuperat. Suveranitatea dialectică a aceluiași constă în a-l lăsa pe acesta să fie, dar sub legea negativului, ca momentul ne-ființei. Ni se

pare că asistăm la subversiunea Celuilalt, dar în secret contradicția lucrează pentru salvarea identicului. Mai trebuie, oare, reamintită originea constant institutoare a dialecticii? Ceea ce o relansează la nesfîrșit, determinînd infinita renaștere a aporiei ființei și neființei, este umila întrebare școlară, dialogul fictiv al elevului: "Asta e roșu; asta nu e roșu. – Acum e ziuă? Nu, acum este noapte". În amurgul nopții de octombrie, pasărea Minervei nu zboară foarte sus: "Scrieți, scrieți, croncăne ea, mîine dimineață nu va mai fi noapte".

Pentru a elibera diferența, avem nevoie de o gîndire fără contradicție, fără dialectică, fără negație: o gîndire care să spună *da* divergenței; o gîndire afirmativă al cărei instrument este disjuncția; o gîndire a multiplului – a multiplicității dispersate și nomade pe care n-o limitează și n-o regrupează nici una dintre constrîngerile aceluiași; o gîndire care să nu se supună modelului școlar (care trucheazā răspunsul gata făcut), ci să se adreseze unor probleme insolubile; adică unei multiplicități de puncte remarcabile care se deplasează pe măsură ce le distingem condițiile și care insistă, subzistă în jocul repetițiilor. Departe de a fi imaginea încă incompletă și neclară a unei Idei care, sus, ar deține, dintotdeauna, răspunsul, problema este ideea însăși, sau, mai degrabă, Ideea nu cunoaște alt mod decît pe cel problematic: pluralitate distinctă a cărei obscuritate insistă mereu mai mult și în spațiul căreia întrebarea nu încetează a se mișca. Care este răspunsul la întrebare? Problema. Cum trebuie rezolvată problema? Deplasînd întrebarea. Problema scapă logicii terțului exclus, dat fiind că este o multiplicitate împrăștiată: nu se va soluționa prin claritatea de distingere a ideii carteziene deoarece este o idee distinct-obscură; refuză să se supună seriozității negativului hegelian dat fiind că este o afirmație multiplă; nu ascultă de contradicția ființă-neființă, este ființă. Trebuie să gîndim problematic decît să întrebăm și să răspundem dialectic.

Condițiile pentru a putea gîndi diferența și repetiția capătă, după cum se poate vedea, tot mai mare amploare. A trebuit să abandonăm, o dată cu Aristotel, identitatea conceptului; să renunțăm la asemănarea în percepție, eliberîndu-ne, prin chiar acest fapt, de orice filosofie a reprezentării; și iată că acum trebuie să ne desprindem și de Hegel, de opoziția predicatelor, de contradicție, de negație; de întreaga dialectică. Deja, însă, cea de-a patra condiție se conturează, încă și mai de temut. Aservirea cea mai tenace în care este ținută diferența este, fără doar și poate, aceea a categoriilor: căci, arătînd în cîte feluri diferite se poate spune ființa, specificînd dinainte formele de atribuire

a ființei, impunînd într-o oarecare măsură ființărilor schema sa de distribuție, acestea permit păstrarea, în vîrful cel mai înalt, a repausului fără diferență. Categoriile domină jocul afirmațiilor și negațiilor, întemeiază în drept asemănările reprezentării, garantează obiectivitatea conceptului și a travaliului său; reprimă anarhica diferență, o repartizează în regiuni, îi delimitează drepturile și îi prescriu sarcina de a specifica pe care o au ele de împlinit în rîndul ființelor. Categoriile pot fi citite, pe de o parte, ca formele *a priori* ale cunoașterii; dar, pe de altă parte, ele apar ca morala arhaică, că vechiul decalog pe care identicul l-a impus diferenței. Pentru dezrobirea acesteia, trebuie inventată o gîndire a-categorică. "A inventa" nu este, totuși, cuvîntul cel mai nimerit, dat fiind că a existat deja, de cel puțin două ori în istoria filosofiei, formularea radicală a univocității ființei: Duns Scot și Spinoza. Însă Duns Scot gîndea că ființa este neutră, iar Spinoza, substanță; atît pentru unul cît și pentru celălalt, eliminarea categoriilor, afirmația conform căreia ființa se spune la fel despre toate lucrurile nu avea, desigur, alt scop decît de a menține, în fiecare instanță, unitatea ființei. Să ne imaginăm, dimpotrivă, o ontologie în care ființa s-ar spune, în același fel, despre toate diferențele, dar nu s-ar spune decît despre diferențe; lucrurile nu ar mai fi, atunci, acoperite, toate, ca la Duns Scot, de marea abstracțiune monocoloră a ființei, iar modurile spinoziste nu ar mai gravita în jurul unității substanțiale; diferențele ar gravita cu de la sine putere, ființa spunîndu-se, în același fel, despre toate, ființa nefiind unitatea care le călăuzește și le distribuie, ci repetarea lor ca diferențe. La Deleuze, univocitatea non-categorială a ființei nu leagă nemijlocit multiplul de unitatea însăși (neutralitate universală a ființei sau forță expresivă a substanței); ea face ființa să funcționeze drept ceea ce se spune în mod repetitiv despre diferență; ființa este revenirea diferenței, fără ca să existe diferență în modul de a spune ființa. Aceasta nu se împarte în regiuni: realul nu se subordonează posibilului; contingentul nu se opune necesarului. Oricum, însă, indiferent că bătălia de la Actium și moartea lui Antoniu vor fi fost sau nu necesare, despre aceste evenimente pure – a te bate, a muri – ființa se spune în același fel; la fel cum se spune și despre castrarea fantasmatică ce a avut și n-a avut loc. Suprimarea categoriilor, afirmarea univocității ființei, revoluția repetitivă a ființei în jurul diferenței, aceasta era, pînă la urmă, condiția pentru a gîndi fantasma și evenimentul.

*

Pînă la urmă? Nu tocmai. Va trebui să revenim asupra acestei "reveniri". Pînă atunci, însă, o clipă de odihnă.

Despre Bouvard şi Pécuchet se poate, oare, afirma că se înşeală? Că fac erori cum li se iveşte cea mai mică ocazie? Dacă s-ar înşela ar însemna că există o lege a eşecului lor şi că, în anumite condiţii definibile, ei ar fi putut să reuşească. Dar eşecul li se întîmplă oricum, orice-ar face, că ştiu sau nu, că aplică sau nu regulile, că au consultat o carte bună sau una rea. Întreprinderii lor i se întîmplă orice, eroarea fireşte, dar şi incendiul, îngheţul, prostia şi răutatea oamenilor, furia unui cîine. Nu era fals, era ratat. A fi în fals înseamnă a lua o cauză drept alta; înseamnă a nu prevedea accidentele; a nu cunoaşte cum trebuie substanţele, a confunda eventualul cu necesarul; ne înşelăm atunci cînd, distraţi în utilizarea categoriilor, le aplicăm în contratimp. A rata, însă, a rata totul este altceva; înseamnă a lăsa să-ţi scape întreaga armătură a categoriilor (şi nu doar punctul lor de aplicare). Dacă Bouvard şi Pécuchet iau drept cert ceea ce este puţin probabil nu e pentru că ei se înşeală în utilizarea distinctivă a posibilului, ci pentru că confundă întregul real cu întregul posibil (din acest motiv ceea ce e mai improbabil survine chiar şi celei mai fireşti dintre aşteptările lor); ei amestecă, sau mai degrabă prin ei se amestecă necesarul cunoaşterii lor cu contingenţa anotimpurilor, existenţa lucrurilor şi toate acele umbre ce populează cărţile: la ei, accidentul are obstinaţia unei substanţe, iar substanţele le sar direct la gît în accidente de alambic. Aceasta este marea lor prostie patetică, incomparabilă cu mărunta prostie a celor ce-i înconjoară, care se înşeală şi pe care ei au toate motivele să-i dispreţuiască. În categorii, rătăceşti; în afara lor, deasupra lor, dincoace de ele, eşti dobitoc. Bouvard şi Pécuchet sînt nişte fiinţe a-categorice.

Toate acestea permit reperarea unei utilizări mai puţin evidente a categoriilor: determinînd naşterea unui spaţiu al adevăratului şi al falsului, dînd loc liberului surplus al erorii, ele resping, pe tăcute, prostia. Cu glas răsunător, categoriile ne spun cum să cunoaştem şi ne alertează solemn asupra posibilităţilor de a ne înşela; cu voce joasă însă, ele ne garantează că sîntem inteligenţi; formează aprioricul prostiei excluse. E, prin urmare, periculos să vrei să te eliberezi de categorii; abia ce le scapi, că te şi izbeşti de magma prostiei şi rişti, o dată abolite aceste principii de distribuţie, să vezi crescînd de jur împrejurul tău nu minunata multiplicitate a diferenţelor, ci echivalentul, confuzul, "totul revine la identic", nivelarea uniformă şi termodinamismul tuturor eforturilor ratate. A gîndi în forma

categoriilor înseamnă a cunoaşte adevărul pentru a-l deosebi de fals; a gîndi cu o gîndire "a-categorică" înseamnă a te confrunta cu prostia cea mai neagră şi, în răstimpul unui fulger, a te distinge de ea. Prostia se contemplă: îţi cufunzi privirea în ea, te laşi fascinat de ea, ea te tratează cu blîndeţe, o mimezi abandonîndu-i-te; pe fluiditatea fără formă, te sprijini; pîndeşti cel dintîi salt al imperceptibilei diferenţe şi, cu privirea goală, aştepţi, cu calm, întoarcerea strălucirii. Erorii îi spui *nu*, şi o ştergi cu o linie; prostiei, însă, îi spui *da*; o vezi, o repeţi şi, încetişor, invoci totala scufundare.

Măreţia lui Warhol, cu cutiile sale de conserve, accidentele sale stupide şi seriile sale de zîmbete publicitare: echivalenţa orală şi nutritivă a acestor buze întredeschise, a acestor dinţi, a acestor sosuri de tomate, a acestei igiene de detergent; echivalenţa unei morţi în burta unei maşini spintecate, la capătul unui fir telefonic în vîrful unui stîlp, între braţele strălucitoare şi albăstrii ale scaunului electric. "E acelaşi lucru", spune prostia, prăbuşindu-se în ea însăşi şi prelungind la infinit ceea ce e prin ceea ce spune despre sine: "Aici sau altundeva, mereu acelaşi lucru; ce contează cîteva culori diferite şi luminozităţi mai mari sau mai mici; ce idioată e viaţa, femeia, moartea! Ce idioată este prostia!" Contemplînd, însă, bine în faţă această monotonie fără limite, ceea ce brusc se iluminează este multiplicitatea însăşi – fără nimic în centru, nici în vîrf, nici dincolo de ea –, rafală de lumină alergînd mai iute încă decît privirea şi luminînd pe rînd aceste etichete mobile, aceste instantanee captive care, de-acum înainte, pentru vecie, fără să formuleze ceva îşi fac semn: brusc, pe fondul vechii inerţii echivalente, dîra evenimentului sfîşie obscuritatea şi fantasma eternă se spune despre această cutie, despre acest chip singular, lipsit de consistenţă.

Inteligenţa nu răspunde prostiei: ea este prostia deja învinsă, arta categorială de a evita eroarea. Savantul este inteligent. Gîndirea, însă, face faţă prostiei, şi filosoful e cel care-o priveşte. Vreme îndelungată, ei stau faţă în faţă, şi privirea filosofului se cufundă în acest craniu fără luminare. E capul lui de mort, ispita sa, dorinţa lui poate, teatrul său catatonic. La limită, a gîndi ar însemna să contempli foarte intens, de foarte aproape şi pînă la a te lăsa înghiţit, prostia; iar saturaţia, plictisul, împietrirea, o mare oboseală, un anumit mutism încăpăţînat, inerţia formează cealaltă faţă a gîndirii – sau mai degrabă tovărăşia ei, exerciţiul zilnic şi ingrat care o pregăteşte şi pe care ea, brusc, îl risipeşte. Filosoful trebuie să aibă suficient de multă rea-voinţă pentru a nu juca corect jocul adevărului şi al erorii: această rea vrere a lui,

care se efectuează prin paradox, îi permite să scape categoriilor. Dar el trebuie să fie, în plus, suficient de "prost dispus" pentru a rămîne în fața prostiei, pentru a o contempla fără gest, pînă la stupefacție, pentru a se apropia cum se cuvine de ea și a o mima, pentru a o lăsa să urce, încet, în el însuși (poate tocmai aceasta e ceea ce, politicos, se traduce prin: a fi absorbit în propriile gînduri) și a aștepta, la capătul niciodată fixat al acestei pregătiri minuțioase, șocul diferenței: catatonia joacă teatrul gîndirii, o dată ce paradoxul a bulversat tabloul reprezentării.

Observăm cu ușurință felul în care LSD-ul răstoarnă raporturile dintre proasta dispoziție, prostie și gîndire: el nu scoate atît din circuit suzeranitatea categoriilor, cît smulge orice temei indiferenței acesteia și reduce la nimic mohorîta mimică a prostiei; și toată această masă univocă și a-categorică, el nu doar o oferă spre a fi văzută ca bălțată, mobilă, asimetrică, descentrată, spiraloidă, rezonantă, ci o face să mișune clipă de clipă de evenimente-fantasme; lunecînd pe această suprafață în același timp punctuală și imens vibratorie, gîndirea, eliberată din crisalida sa catatonică, contemplă dintotdeauna nesfîrșita echivalență devenită eveniment acut și repetiție somptuos împodobită. Opiul induce alte efecte: grație lui, ea strînge în punctul său unica diferență, împingînd fundalul cît mai departe și retrăgînd imobilității sarcina de a contempla și de a chema la ea prostia, mimînd-o; opiul asigură o imobilitate lipsită de greutate, o stupoare de fluture în afara rigidității catatonice; și, foarte departe sub ea, el desfășoară fundalul, un fundal care nu mai absoarbe, prostește, toate diferențele, ci le lasă să apară și să scînteieze ca tot atîtea evenimente infime, distanțate, surîzătoare și eterne. Drogul – dacă acest cuvînt poate fi folosit cu îndreptățire la singular – nu privește în nici un fel adevăratul și falsul; el nu le deschide decît practicanților de cartomanție o lume "mai adevărată decît cea reală". În fapt, ea deplasează, una în raport cu cealaltă, prostia și gîndirea, înlăturînd vechea necesitate a teatrului nemișcării. Poate, însă, dacă gîndirea trebuie să privească prostia în față, drogul care o mobilizează pe aceasta o colorează, o agită, o brăzdează, o risipește, o populează cu diferențe și înlocuiește fulgerul rar cu fosforescența continuă, poate că drogul nu face posibilă decît o cvasi-gîndire. Poate[10]. În stare de sevraj, cel puțin, gîndirea are două coarne: una numită rea-voință (pentru dejucarea categoriilor), iar cealaltă proastă dispoziție (pentru a indica în direcția prostiei și a se ascunde în ea). Sîntem departe de bătrînul înțelept care pune atîta bunăvoință ca să ajungă pînă la adevăr, încît întîmpină cu o umoare egală diversitatea indiferentă a hazardurilor și

---

[10] "Ce se va crede despre noi?" (notă a lui Gilles Deleuze).

lucrurilor, departe de indispoziţia lui Schopenhauer, iritat de lucrurile care nu intră singure în propria lor indiferenţă; departe, însă, şi de "melancolia" care devine indiferentă la lume, şi a cărei împietrire semnalează, alături de cărţi şi de sferă, adîncimea gîndurilor şi diversitatea cunoaşterii. Jucîndu-se cu propria-i rea-voinţă şi jucîndu-se de-a proasta dispoziţie, cu acest exerciţiu pervers şi de-a acest teatru, gîndirea aşteaptă ieşirea: brusca diferenţă a caleidoscopului, semnele care se luminează o clipă, faţa zarurilor aruncate, soarta unui alt joc. A gîndi nu consolează şi nici nu aduce fericirea. Gîndirea se tîrăşte bolnăvicios ca o perversiune; a gîndi se repetă cu aplicaţie pe scena unui teatru; gîndirea se aruncă dintr-o dată în afara cornetului cu zaruri. Şi atunci cînd hazardul, teatrul şi perversiunea intră în rezonanţă, atunci cînd hazardul vrea ca între ele trei să existe o astfel de rezonanţă, gîndirea devine o transă; şi merită să gîndeşti.

*

Ca fiinţa să fie univocă, să nu se poată spune decît într-un singur şi acelaşi fel reprezintă, paradoxal, condiţia majoră pentru ca identitatea să nu domine diferenţa şi ca legea Aceluiaşi să n-o fixeze ca pe o simplă opoziţie în elementul conceptului; fiinţa poate să se spună în acelaşi fel deoarece diferenţele nu sînt reduse dinainte de către categorii, deoarece nu se repartizează într-un divers întotdeauna recognoscibil prin percepţie şi pentru că ele nu se organizează conform ierarhiei conceptuale a speciilor şi genurilor. Fiinţa este ceea ce se spune întotdeauna despre diferenţă, este *Revenirea* diferenţei[11].

Acest cuvînt evită atît *Devenirea* cît şi *Reîntoarcerea*. Căci diferenţele nu sînt elementele, fie şi fragmentare, fie şi amestecate, fie şi monstruos confundate ale unei mari Deveniri care le-ar duce cu sine în cursa ei, făcîndu-le uneori să reapară, mascate sau nude. Degeaba este sinteza Devenirii una laxă, unitatea se menţine totuşi; şi nu doar, nu atît aceea a unui conţinător infinit, cît aceea a fragmentului, a clipei ce trece şi trece iar, şi aceea a conştiinţei flotante care o recunoaşte. Neîncredere, aşadar, faţă de Dionysos şi bacantele lui, chiar şi atunci cînd sînt beţi. Cît priveşte Reîntoarcerea, trebuie aceasta să fie cercul perfect, roata bine unsă rotindu-se pe axul său şi readucînd la oră fixă lucrurile, figurile şi oamenii? Trebuie să existe un centru şi evenimentele să se reproducă la periferie? Nici măcar Zarathustra nu putea să suporte această idee: "'Oricare dreaptă minte', a murmurat

---

[11] Despre aceste teme, cf. *Différence et Répétition*, pp. 52-61 şi 376-384 (trad. rom., *op. cit.*, pp. 63-71 şi 448-458); *Logique du sens*, pp. 190-197 şi 208-211.

piticul cu dispreţ. 'Oricare adevăr e curb, iar timpul însuşi e un cerc.' 'Tu, spirit al împovărării!' i-am zis eu mînios, 'să nu iei lucru-acesta prea uşor!'"[a]; şi, convalescent, el va geme: "Vai! omul va reveni mereu! Omul mărunt revine veşnic!"[b] Poate că ceea ce anunţă Zarathustra nu este cercul; sau poate că imaginea insuportabilă a cercului este ultimul semn al unei gîndiri mai înalte; poate că această viclenie circulară trebuie ruptă asemeni tînărului păstor, asemeni lui Zarathustra însuşi tăind, pentru a-l scuipa imediat, capul şarpelui.

Chronos este timpul devenirii şi al reînceperii. Chronos înfulecă bucată cu bucată ceea ce el a făcut să se nască şi-l face să renască în timpul său. Devenirea monstruoasă şi fără de lege, marea devorare de fiece clipă, înghiţirea întregii vieţi, împrăştierea membrelor ei sînt legate de exactitatea reînceperii: Devenirea ne face să intrăm în acest mare labirint interior care nu este deloc diferit, prin natura sa, de monstrul care îl locuieşte; dar din chiar adîncul acestei arhitecturi care se ocoleşte pe sine şi se întoarce la sine, un fir solid permite regăsirea urmei paşilor anteriori şi revederea aceleiaşi zile. Dionysos şi Ariadna: eşti labirintul meu. Dar Aïon e *revenirea* însăşi, linia dreaptă a timpului, acea fisură mai rapidă decît gîndirea, mai mică decît orice clipă, care, de o parte şi de cealaltă a săgeţii sale infinit despărţitoare, determină apariţia acestui prezent ca deja de nenumărate ori prezent şi ca stînd de nenumărate ori să revină. Este important să ne dăm seama că nu avem de-a face cu o succesiune de prezenturi, oferite de un flux continuu şi care, în plenitudinea lor, ar lăsa să transpară densitatea unui trecut şi să se deseneze orizontul viitorului căruia ele îi vor fi, la rîndu-le, trecutul. Este vorba despre dreapta linie a viitorului care taie neîncetat cea mai măruntă consistenţă de prezent, tăind-o la nesfîrşit pornind de la ea însăşi: oricît de departe am merge pentru a găsi această cezură, nu vom întîlni niciodată atomul indivizibil pe care am putea să-l considerăm, în sfîrşit, drept unitatea minuscul prezentă a timpului (timpul este mereu mai dezlegat decît gîndirea); aflăm întotdeauna, pe cele două margini ale rănii, că s-a întîmplat deja (şi că se întîmplase deja, şi că s-a întîmplat deja să se fi întîmplat deja) şi că se va mai întîmpla (şi că se va mai întîmpla încă să se întîmple încă): mai puţin tăietură, cît nesfîrşită fibrilaţie; timpul e ceea ce se repetă; iar prezentul – fisurat de această săgeată a viitorului care îl

---

[a] F. Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. Ştefan Aug. Doinaş, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1994, Partea a treia, "Despre viziune şi enigmă", § 2, p. 219.

[b] *Ibid.*, trad. rom., *op. cit.*, Partea a treia, "Convalescentul", § 2, p. 285.

poartă deportîndu-l mereu de-o parte şi de alta –, prezentul nu încetează să revină. Să revină, însă, ca singulară diferenţă; ceea ce nu revine e analogul, asemănătorul, identicul. Diferenţa revine; iar fiinţa, care se spune la fel despre diferenţă, nu este fluxul universal al Devenirii şi nici ciclul bine centrat al Identicului; fiinţa este Reîntoarcerea eliberată de curbura cercului, e Revenirea. Trei morţi: a Devenirii, Tată devorator – mamă gata să nască; a cercului, prin care darul vieţii, în fiecare primăvară, a trecut în flori; şi a revenirii: fibrilaţie repetitivă a prezentului, eternă şi întîmplătoare fisură a timpului oferită, în întregime, o singură dată, şi dintr-una afirmată o dată pentru totdeauna.

În fractura sa, în repetiţia sa, prezentul este o aruncare de zaruri. Nu pentru că ar forma partea unui joc înăuntrul căruia el ar strecura un pic de contingenţă, un grăunte de incertitudine. El este în acelaşi timp hazardul din joc şi jocul însuşi ca hazard; prin aceeaşi lovitură sînt aruncate şi zarurile, şi regulile. Astfel încît hazardul nu este cîtuşi de puţin fragmentat şi repartizat ici şi colo; el e afirmat pe de-a-ntregul dintr-o singură lovitură. Prezentul ca revenire a diferenţei, ca repetiţie rostindu-se despre diferenţă afirmă într-o singură dată integralitatea hazardului. Univocitatea fiinţei la Duns Scot trimitea la imobilitatea unei abstracţiuni; la Spinoza, la necesitatea substanţei şi la eternitatea ei; aici, o singură lovitură a hazardului în fisura prezentului. Dacă fiinţa se spune mereu în acelaşi fel nu este pentru că fiinţa e una, ci pentru că prin singura aruncare de zaruri a prezentului integralitatea hazardului e afirmată.

Se poate, atunci, afirma că, în istorie, univocitatea fiinţei a fost gîndită, pe rînd, de trei ori: de Duns Scot, de Spinoza şi, în sfîrşit, de Nietzsche, primul care o va fi instituit nu ca abstracţiune, nu ca substanţă, ci ca reîntoarcere? Să spunem mai degrabă că Nietzsche a mers pînă la a gîndi Eterna Reîntoarcere; mai precis, el a indicat-o ca fiind insuportabilul de gîndit. Insuportabilă pentru că, abia întrevăzută prin intermediul primelor ei semne, ea se fixează în această imagine a cercului care aduce cu ea ameninţarea fatală a întoarcerii tuturor lucrurilor – reiteraţia păianjenului; însă acest insuportabil trebuie gîndit, căci nu este încă decît un semn gol, o uşă secretă care trebuie deschisă, acea voce fără formă a abisului a cărei apropiere, indisociabil, este fericire şi dezgust. Zarathustra, faţă de Reîntoarcere, este un *Fürsprecher*, cel care vorbeşte pentru..., în locul..., marcînd locul din care lipseşte. Zarathustra nu este imaginea, ci semnul lui Nietzsche. Semnul (care se cere deosebit aşa cum se cuvine de simptom) rupturii: semnul cel mai apropiat al insuportabilităţii gîndirii

reîntoarcerii; Nietzsche ne-a lăsat spre gîndire reîntoarcerea veşnică. De aproape un secol, cea mai înaltă întreprindere a filosofiei a fost, într-adevăr, aceea de a gîndi această reîntoarcere. Cine, însă, ar fi fost atît de neruşinat ca să spună că el a gîndit-o? Reîntoarcerea ar trebui oare să fie, asemeni sfîrşitului Istoriei în secolul al XIX-lea, ceea ce nu putea să bîntuie în jurul nostru decît ca o fantasmagorie a ultimei zile? Trebuia ca acestui semn gol, impus de către Nietzsche parcă *în plus*, să-i atribuim cumva, rînd pe rînd, conţinuturi mitice care să-l dezarmeze şi să-l reducă? Sau, dimpotrivă, trebuia să încercăm a-l ajusta pentru ca el să poată lua loc şi figura fără ruşine pe firul unui discurs? Sau, în sfîrşit, trebuia să acceptăm acest semn excedentar, mereu deplasat, lipsind la nesfîrşit de la locul său şi, în loc să-i aflăm semnificatul arbitrar care îi corespunde, în loc să-i construim un cuvînt, să-l facem mai degrabă să intre în rezonanţă cu marele semnificat pe care gîndirea de azi îl aduce asemeni unei linii de plutire incerte şi nesupuse; să facem să rezoneze revenirea cu diferenţa? Nu trebuie să înţelegem că reîntoarcerea este forma unui conţinut care ar fi diferenţa; ci că, printr-o diferenţă întotdeauna nomadă, întotdeauna anarhică, cu semnul mereu în exces, întotdeauna deplasată din revenire, s-a produs o fulguraţie care va purta numele de Deleuze: o nouă gîndire este posibilă; gîndirea, din nou, e posibilă.

Ea nu aparţine viitorului, promisă de reînceputul cel mai îndepărtat. Se află aici, în textele lui Deleuze, sărind, dansînd în faţa noastră, printre noi; gîndire genitală, gîndire intensivă, gîndire afirmativă, gîndire a-categorică – toate, chipuri pe care nu le cunoaştem, măşti pe care nu le-am mai văzut niciodată; diferenţă pe care nimic n-o putea prevedea şi care, cu toate acestea, determină revenirea – ca măşti ale propriilor măşti – a lui Platon, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Kant, a tuturor filosofilor. Filosofia nu ca gîndire, ci ca teatru: teatru de mimi cu scene multiple, fugitive şi instantanee, în care gesturile, fără a se vedea, îşi fac semn; teatru în care, sub masca lui Socrate, izbucneşte brusc hohotul de rîs al sofistului; în care modurile lui Spinoza joacă o horă descentrată, în vreme ce substanţa se roteşte în jurul lor ca o planetă nebună; în care Fichte, şchiopătînd, anunţă: "Eu fisurat ≠ sine dizolvat"; în care Leibniz, ajuns în vîrful piramidei, distinge în întuneric că muzica celestă este *Pierrot lunaire*. În ghereta din Luxemburg, Duns Scot îşi trece capul prin luneta circulară; poartă nişte mustăţi considerabile; sînt cele ale lui Nietzsche, deghizat în Klossowski.

NIETZSCHE, GENEALOGIA, ISTORIA

1) Genealogia e cenuşie; meticulos şi răbdător documentară. Ea lucrează pe pergamente încîlcite, şterse, rescrise de mai multe ori.

Ca toţi englezii, Paul Ree greşeşte descriind geneze lineare – subordonînd, de pildă, întreaga istorie a moralei preocupării pentru utilitate: ca şi cum cuvintele şi-ar fi păstrat nealterate sensurile, direcţiile, ideile, logica; ca şi cum lumea lucrurilor spuse şi voite n-ar fi cunoscut invazii, lupte, jafuri, deghizări şi şiretlicuri. De unde, pentru genealogie, o indispensabilă reţinere: a repera singularitatea evenimentelor în afara oricărei finalităţi monotone; a le pîndi acolo unde le aşteptăm mai puţin şi în ceea ce trece ca fiind total lipsit de istorie – în sentimente, amor, conştiinţă, instincte; a le surprinde revenirea, dar nu pentru a desena curba lentă a unei evoluţii, ci pentru a regăsi diferitele scene pe care ele au jucat roluri diferite; a defini, chiar, punctul în care ele devin lacunare, momentul în care ele n-au avut loc (Platon la Syracusa n-a devenit Mahomed...).

Genealogia cere, prin urmare, minuţie a cunoaşterii, foarte multe materiale adunate, răbdare. "Construcţiile ei ciclopice"[1], ea nu trebuie să şi le ridice prin "mari erori binefăcătoare", ci din "mici adevăruri insesizabile, stabilite cu ajutorul unei metode severe"[2]. Pe scurt, o anumită îndîrjire în erudiţie. Genealogia nu se opune istoriei precum vederea semeaţă şi profundă a filosofului, privirii de cîrtiţă a savantului; ci, dimpotrivă, desfăşurării metaistorice a unor semnificaţii ideale şi a teleologiilor nesfîrşite. Ea se opune căutării "originii".

---

[1] *Ştiinţa voioasă*, § 7 [trad. rom. Liana Micescu, *in* F. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Bucureşti, ed. Humanitas, 1994, p. 41].

[2] *Omenesc, prea omenesc*, § 3.

2) Întîlnim la Nietzsche două utilizări ale cuvîntului *Ursprung**. Una dintre ele nu este marcată: apare în alternanţă cu termeni precum *Entstehung***, *Herkunft****, *Abkunft*****, *Geburt******. *Genealogia moralei*, de pildă, vorbeşte, referitor la datorie şi la sentimentul greşelii, atît de *Entstehung*, cît şi de *Ursprung*[3]; în *Ştiinţa voioasă*, cu privire la logică şi cunoaştere, este vorba fie de o *Ursprung*, fie de o *Entstehung*, fie de o *Herkunft*[4].

Cea de-a doua utilizare a cuvîntului este marcată. Nietzsche ajunge chiar să-l opună unui alt termen: primul paragraf din *Omenesc, prea omenesc* pune faţă în faţă originea miraculoasă (*Wunderursprung*) pe care o caută metafizica şi analizele unei filosofii istorice, care formulează întrebări *"über Herkunft und Anfang"*. Se întîmplă chiar ca *Ursprung* să fie utilizat într-un mod ironic şi deceptiv. În ce constă, de pildă, temeiul originar (*Ursprung*) al moralei, atît de căutat de la Platon încoace? "În nişte oribile concluzii mărunte. *Pudenda origo*"[5]. Sau: unde se cuvine să căutăm acea origine a religiei (*Ursprung*) pe care Schopenhauer o plasa într-un anumit sentiment metafizic al transcendentului? Pur şi simplu într-o invenţie (*Erfindung*), într-o scamatorie, într-un artificiu (*Kunststück*), într-un secret de fabricaţie, într-un procedeu de magie neagră, în lucrarea unor *Schwarzkünstler*[6].

Pentru utilizarea tuturor acestor cuvinte, şi pentru jocurile proprii termenului *Ursprung*, unul dintre textele cele mai semnificative este prefaţa la *Genealogia moralei*. La începutul acestui text, obiectul cercetării e definit ca fiind originea prejudecăţilor morale; termenul folosit este *Herkunft*. După care Nietzsche se întoarce şi face istoricul acestei investigaţii în propria sa existenţă; aminteşte vremea cînd "caligrafia" filosofia şi cînd se întreba dacă originea răului se cuvenea atribuită lui Dumnezeu. Întrebare care acum îl face să zîmbească şi despre care spune că reprezenta tocmai o căutare a lui *Ursprung*;

---

* În germană, "origine". *(N. t.)*
** În germană, "naştere", "formare", "apariţie", "geneză". *(N. t.)*
*** În germană, "provenienţă". *(N. t.)*
**** În germană, "obîrşie". *(N. t.)*
***** În germană, "naştere". *(N. t.)*
[3] *Genealogia moralei*, II, §§ 6 şi 8.
[4] *Ştiinţa voioasă*, §§ 110, 111, 300.
[5] *Aurora*, § 102.
[6] *Ştiinţa voioasă*, §§ 151 şi 353. Ca şi în *Aurora*, § 62; *Genealogia moralei*, I, § 14; *Amurgul idolilor*, "Cele patru mari erori", § 7.

același cuvînt e folosit, ceva mai departe, pentru a caracteriza metoda lui Paul Ree[7]. El evocă, apoi, analizele propriu-zis nietzscheene, care au început o dată cu *Omenesc, prea omenesc*; pentru a le caracteriza, vorbește de *Herkunfthypothesen*. Utilizarea, aici, a termenului *Herkunft* nu este deloc arbitrară: ea servește pentru a desemna mai multe texte din *Omenesc, prea omenesc* consacrate originii moralității, a ascezei, a dreptății și a pedepsei. Cu toate acestea însă, cuvîntul utilizat în toate aceste dezvoltări fusese *Ursprung*[8]. Ca și cum, în perioada scrierii *Genealogiei*, și în acest punct al textului, Nietzsche ar fi dorit să atragă atenția asupra unei opoziții între *Herkunft* și *Ursprung*, de care nu profitase cu zece ani mai înainte. Imediat, însă, după utilizarea specificată a acestor doi termeni, în ultimele paragrafe ale prefeței, Nietzsche revine la o utilizare neutră și echivalentă a lor[9].

De ce recuză Nietzsche-genealogistul, cel puțin în anumite ocazii, căutarea originii (*Ursprung*)? În primul rînd, pentru că, în cazul acesteia, se încearcă recuperarea esenței exacte a lucrului, posibilitatea lui cea mai pură, identitatea sa repliată atent pe ea însăși, forma sa imobilă și anterioară față de tot ce este exterior, accidental și succesiv. A căuta o astfel de origine înseamnă a încerca să regăsești "ceea ce deja exista", "lucrul în sine" al unei imagini exact adecvate sieși; înseamnă a considera drept întîmplătoare toate peripețiile care au putut surveni, toate șiretlicurile și toate deghizările; a căuta să îndepărtezi toate măștile, pentru a dezvălui, în sfîrșit, o identitate primă. Dar dacă genealogistul are grijă să dea mai curînd ascultare istoriei decît să continue a se încrede în metafizică, ce află el? Că în spatele lucrurilor se află "cu totul altceva": nu secretul lor esențial și fără dată, ci secretul care sînt ele fără nici o esență, sau faptul că esența lor a fost construită bucată cu bucată pornind de la niște întruchipări care le erau străine. Rațiunea? S-a născut într-un mod cît se poate de "rezonabil" – din hazard[10]. Atașamentul față de adevăr și față de rigoarea metodelor științifice? Din pasiunea savanților, din ura lor reciprocă, din discuțiile lor fanatice și neîncetat reluate, din nevoia

---

[7] Lucrarea lui P. Ree se intitula *Ursprung der moralischen Empfindungen* [Originea sentimentelor morale].

[8] În *Omenesc, prea omenesc*, aforismul nr. 92 se intitula *Ursprung der Gerechtigkeit.*

[9] În chiar textul *Genealogiei*, *Ursprung* și *Herkunft* sînt folosite, de mai multe ori, cu sensuri aproape echivalente (I, § 2; II, §§ 8, 11, 12, 16, 17).

[10] *Aurora*, § 123.

de a triumfa – arme îndelung modelate de-a lungul luptelor personale[11]. Iar libertatea, să fie oare ceea ce, la rădăcina omului, l-ar lega pe acesta de ființă și de adevăr? În realitate, ea nu este decît o "invenție a claselor conducătoare"[12]. Ceea ce găsim la începutul istoric al lucrurilor nu este identitatea încă neatinsă a originii lor – ci discordia celorlalte lucruri, disparatul.

Istoria ne mai învață și să rîdem de solemnitățile originii. Originea nobilă "este același lucru cu *exaltarea* metafizică ce revine în conceperea istoriei și duce neapărat la ideea că la *începutul* tuturor lucrurilor se găsește tot ce e mai de preț, esențial"[13]: ne place să credem că, la începuturile lor, lucrurile se aflau într-o stare de perfecțiune; că au ieșit strălucitoare din mîinile creatorului, sau în lumina de nimic umbrită a primei dimineți. Originea are loc întotdeauna înaintea căderii, înaintea corpului, înaintea lumii și timpului; e apanajul zeilor, și a o povesti înseamnă a intona, întotdeauna, o teogonie. Începutul istoric, în schimb, este mărunt. Nu în sensul de modest, sau de discret precum pasul porumbiței, ci derizoriu, ironic, apt să spulbere toate infatuările: "S-a încercat trezirea sentimentului suveranității omului arătîndu-i-se originea divină: acum, drumul acesta e interzis; căci la ușa lui se află o maimuță"[14]. Omul a început cu grimasa a ceea ce avea să devină; însuși Zarathustra va avea maimuța sa, care va sări în urma lui și-l va trage de pulpana hainei.

Ultimul postulat, în sfîrșit, al originii, legat de primele două: originea ca sediu al adevărului. Punct absolut îndepărtat în timp, anterior oricărei cunoașteri pozitive, ea este cea care ar face posibilă o cunoaștere care, cu toate acestea, o acoperă, neîncetînd, prin vorbăria ei, s-o ignore; s-ar afla în punctul de joncțiune inevitabil pierdut unde adevărul lucrurilor se împletește cu un adevăr al discursului care imediat îl întunecă și îl pierde. Nouă cruzime a istoriei, care obligă la inversarea raportului și la abandonarea căutării "adolescentine:" în spatele adevărului, de fiecare dată recent, avar și măsurat, se află proliferarea milenară a erorilor. Să încetăm a mai crede că "adevărul rămîne adevărat, atunci cînd îi smulgem vălul; am trăit destul ca să ne

---

[11] *Omenesc, prea omenesc*, § 34.

[12] *Călătorul și umbra sa*, § 9 [trad. rom. Otilia-Ioana Petre, București, ed. Antet, 1996, p. 19].

[13] *Ibid.*, § 3 [trad. rom., *op. cit.*, p. 14].

[14] *Aurora*, § 49.

convingem de acest lucru"[15]. Adevărul, un fel de eroare ce se caracterizează prin faptul că nu poate fi contrazisă, fără doar şi poate pentru că îndelungata coacere a făcut-o inalterabilă[16]. Şi, de altfel, însăşi problema adevărului, dreptul pe care acesta şi-l arogă de a spulbera eroarea şi de a se opune aparenţei, modul în care, pe rînd, a devenit accesibil înţelepţilor, a fost, apoi, rezervat oamenilor pioşi, pentru a fi, ulterior, retras într-o lume de neatins, unde a jucat în acelaşi timp rolul consolării şi pe acela al imperativului, fiind, în sfîrşit, respins ca o idee superfluă, pretutindeni contrazisă, nu constituie, oare, o istorie, istoria unei erori purtînd numele de adevăr? Adevărul şi domnia lui originară şi-au avut istoria în cadrul istoriei. Şi abia acum ieşim din această istorie, "în momentul celei mai scurte umbre", cînd lumina nu mai pare a veni din adîncul cerului şi din momentele dintîi ale zilei[17].

A face genealogia valorilor, a moralei, a ascetismului, a cunoaşterii nu va însemna, aşadar, niciodată a porni în căutarea "originii" lor, neglijînd ca inaccesibile toate episoadele istoriei; ci, dimpotrivă, a adăsta asupra meticulozităţilor şi hazardurilor începuturilor; a acorda o atenţie scrupuloasă derizoriei lor răutăţi; a te aştepta să le vezi răsărind, măşti în sfîrşit căzute, sub chipul celuilalt; a nu te lăsa oprit de pudoare să mergi să le cauţi acolo unde se află – "scormonind drojdia"; a le lăsa răgazul să iasă din labirintul în care nici un adevăr nu le-a închis vreodată. Genealogistul are nevoie de istorie pentru a conjura himera originii, la fel cum adevăratul filosof are nevoie de medic pentru a conjura umbrele sufletului. Trebuie să ştii să recunoşti evenimentele istoriei, cutremurele ei, surprizele şi victoriile-i şovăielnice, înfrîngerile nedigerate, care dau seama de începuturi, de atavisme şi de eredităţi; tot aşa cum trebuie să ştii să diagnostichezi maladiile corpului, stările de slăbiciune şi cele de energie, fisurile şi rezistenţele sale pentru a judeca ce este un discurs filosofic. Istoria, cu intensităţile, leşinurile, mîniile secrete, marile agitaţii febrile şi sincopele ei, este însuşi corpul devenirii. Trebuie să

---

[15] *Nietzsche contre Wagner*, p. 99. [*Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue*, trad. fr. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1974, t. VIII, pp. 343-372 (*Nota editorului francez)*].

[16] *Ştiinţă voioasă*, §§ 265 şi 110.

[17] *Amurgul idolilor*, "Cum a ajuns în sfîrşit 'lumea adevărată' o fabulă" [trad. rom., *in* F. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, *op. cit.*, p. 471].

fii metafizician ca să-i cauţi un suflet în idealitatea îndepărtată a originii.

3) Termeni precum *Entstehung* sau *Herkunft* marchează mai bine decît *Ursprung* obiectul propriu genealogiei. Sînt traduşi, de obicei, prin “origine”, dar se cuvine să încercăm a le reda utilizarea care le e proprie.

Herkunft: este viţa, matca, *provenienţa*; este vechea apartenenţă la un grup – cel de sînge, al tradiţiei, cel care se formează între cei de aceeaşi nobleţe sau de aceeaşi josnicie. Deseori, analiza lui *Herkunft* face apel la rasă[18] sau la tipul social[19]. Cu toate acestea, nu este vorba de a regăsi la un individ, la un sentiment ori la o idee caracterele generice care să ne permită să le asimilăm altora – şi să spunem: asta e ceva grecesc, sau englezesc; ci de a repera toate semnele subtile, singulare, sub-individuale care pot să se intersecteze în el şi să formeze o reţea greu de descurcat. Departe de a constitui o categorie a asemănării, o atare origine ne permite să deosebim, pentru a le separa, toate mărcile diferite: germanii au crezut că au atins culmea complexităţii atunci cînd au spus că au suflet dublu; s-au înşelat cu mult în privinţa cifrei, sau se străduiesc, mai curînd, să controleze, cît pot şi ei, amestecul de rase din care sînt plămădiţi[20]. Acolo unde sufletul pretinde că se unifică, acolo unde Eul îşi inventează o identitate sau o coerenţă, genealogistul porneşte în căutarea începutului – a nenumăratelor începuturi care lasă această bănuială de culoare, această marcă aproape ştearsă care însă nu poate să înşele un ochi cît de cît exersat în ale istoriei; analiza provenienţei permite disocierea Eului şi proliferarea, în locul şi pe locurile sintezei sale goale, a mii de evenimente acum pierdute.

Provenienţa mai permite, de asemenea, şi regăsirea, sub aparenţa unică a unui caracter sau a unui concept, proliferarea evenimentelor prin intermediul cărora (graţie cărora, împotriva cărora) acesta s-a format. Genealogia nu pretinde a urca pe firul timpului pentru a restabili o mare continuitate dincolo de risipirea produsă de uitare; sarcina ei nu este să arate că trecutul continuă să existe, viu şi nevătămat, în inima prezentului, animîndu-l încă în secret, după ce va

---

[18] De exemplu, *Ştiinţa voioasă*, § 135; *Dincolo de bine şi de rău*, §§ 200, 242, 244; *Genealogia moralei*, I, § 5.

[19] *Ştiinţa voioasă*, §§ 348-349; *Dincolo de bine şi de rău*, § 260.

[20] *Dincolo de bine şi de rău*, § 244.

fi impus obstacolelor de pe parcurs o formă desenată încă de la plecare. Nimic asemănător cu evoluția unei specii sau cu destinul unui popor. A urmări filiera complicată a provenienței înseamnă, dimpotrivă, a păstra tot ce a survenit în dispersia care-i e proprie: a repera accidentele, devierile infime – sau, din contră, revenirile totale –, erorile, greșelile de apreciere, calculele greșite care au dus la nașterea a ceea ce există și este valabil pentru noi toți; a descoperi că la rădăcina a ceea ce cunoaștem și sîntem nu se află adevărul și ființa, ci exterioritatea accidentului[21]. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care orice origine a moralei, din moment ce nu e venerabilă – iar *Herkunft* nu e niciodată –, merită a fi criticată[22].

Periculoasă moștenirea care ne este transmisă printr-o astfel de proveniență! De mai multe ori, Nietzsche asociază termenul *Herkunft* cu cel de *Erbschaft*[*]. Să nu ne lăsăm, însă, induși în eroare; această moștenire nu este cîtuși de puțin o achiziție, o avere care s-ar acumula și s-ar solidifica; ci, mai curînd, un ansamblu de falii, de fisuri, de straturi eterogene care o fac instabilă și care, dinăuntru și pe dedesubt, îl amenință pe moștenitor: "Nedreptatea și instabilitatea din spiritul unor oameni, dezordinea și lipsa lor de măsură sînt cele din urmă consecințe ale unei puzderii de inexactități logice, de lipse de profunzime, de concluzii pripite de care strămoșii lor s-au făcut vinovați"[23]. Căutarea provenienței nu întemeiază, ci dimpotrivă: tulbură ceea ce înainte percepeam ca imobil, fragmentează ceea ce consideram a fi una; dovedește eterogenitatea a ceea ce ne imaginam că este conform cu sine. Ce convingere ar putea să-i reziste? Mai mult, chiar, decît atît: ce cunoaștere? Să facem, o clipă, analiza genealogică a savanților – a celui care colecționează faptele și le înregistrează cu grijă, sau a celui care demonstrează și respinge; în cazul lor, *Herkunft* va identifica foarte repede hîrțoagele grefierului sau pledoariile avocatului – tatăl lor[24] – în atenția lor aparent dezinteresată, în dragostea lor "pură" pentru obiectivitate.

Proveniența, în sfîrșit, ține de corp[25]. Ea se înscrie în sistemul

---

[21] *Genealogia moralei*, III, § 17. *Abkunft* a sentimentului depresiv.
[22] *Amurgul idolilor*, "'Rațiunea' în filosofie".
[*] În germană, "moștenire". *(N. t.)*
[23] *Aurora*, § 247.
[24] *Știința voioasă*, §§ 348-349.
[25] *Ibid.*: *"Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat"* (§ 200).

nervos, în umori, în aparatul digestiv. Respirație dificilă, alimentație proastă, corp debil și gîrbovit al celor ai căror strămoși au comis erori; este de ajuns ca părinții să ia efectele drept cauze, să creadă în realitatea lumii de dincolo sau să stipuleze valoarea eternului, și corpul copiilor lor va avea de suferit. Lașitatea și ipocrizia – simple odrasle ale erorii; dar nu în sens socratic, nu pentru că este nevoie să gîndești eronat ca să fii rău, nu pentru ți-ai întors privirile de la adevărul originar, ci pentru că numai corpul e cel care poartă, în viața și moartea sa, în forța și slăbiciunea sa, sancțiunea oricărui adevăr și a oricărei erori, așa cum le poartă, totodată, dar invers, și originea – proveniența. De ce au născocit oamenii viața contemplativă? De ce au atribuit acestui gen de existență o valoare supremă? De ce au acordat adevăr absolut plăsmuirilor produse de aceasta? "În timpul epocilor barbare [...] dacă vigoarea individului slăbește, dacă el se simte obosit sau bolnav, melancolic sau sătul și, prin urmare, temporar lipsit de dorințe și pofte, devine un om relativ mai bun, adică mai puțin periculos, și ideile lui pesimiste nu se mai formulează decît prin vorbe și reflecții. Într-o astfel de stare de spirit, el va deveni gînditor și prevestitor, sau, din contră, imaginația îi va dezvolta superstițiile"[26]. Corpul – și tot ce ține de corp: alimentația, clima, solul – este sediul acestei *Herkunft*: pe corp aflăm stigmatul evenimentelor trecute, și tot din el se nasc dorințele, sfîrșelile și erorile; în el, de asemenea, ele se leagă și, brusc, se exprimă, dar tot în el se dezmembrează, intră în luptă, se șterg unele pe altele și își continuă nesfîrșitul conflict.

Corpul: suprafață de înscriere a evenimentelor (în vreme ce limbajul le marchează, iar ideile le dizolvă), loc de disociere a Eului (căruia încearcă să-i imprime himera unei unități substanțiale), volum în perpetuă măcinare. Genealogia, ca analiză a provenienței, se plasează, prin urmare, la joncțiunea dintre corp și istorie. Ea trebuie să arate corpul marcat de istorie, și istoria ruinînd corpul.

4) *Entstehung* desemnează mai curînd *emergența*, punctul de izvorîre. Este cauza și sursa singulară a unei apariții. Și așa cum mult prea adesea sîntem tentați să căutăm proveniența într-o continuitate neîntreruptă, am greși și dacă am da seama de emergență cu ajutorul termenului final. Ca și cum ochiul ar fi apărut, din noaptea timpurilor, anume pentru contemplație, ca și cum pedeapsa ar fi trebuit dintotdeauna să constituie un exemplu. Aceste scopuri, aparent ultime,

---

[26] *Aurora*, § 42.

nu sînt nimic mai mult decît episodul actual dintr-o serie de aserviri: ochiul a fost aservit mai întîi vînătorii şi războiului; iar pedeapsa, pe rînd, nevoii de răzbunare, de eliminare a agresorului, de eliberare față de victimă, de înspăimîntare a celorlalți. Aşezînd prezentul la origine, metafizica ne face să credem în travaliul ascuns al unei destinări care ar căuta să iasă la lumină încă din primul moment. În ceea ce priveşte genealogia, aceasta restabileşte diferitele sisteme de aservire: nu capacitatea de anticipare a unui sens, ci jocul întîmplător al dominațiilor.

Emergența se produce întotdeauna într-o anumit stadiu al forțelor. Analiza lui *Entstehung* trebuie să evidențieze jocul acestor forțe, felul în care ele luptă unele împotriva celorlalte, lupta pe care ele o duc cu împrejurările adverse sau încercarea pe care ele o fac – divizîndu-se împotriva lor însele – pentru a evita degenerescența şi a-şi recăpăta vigoarea pornind de la propria lor slăbiciune. Apariția unei specii (animale sau umane), de pildă, şi trăinicia ei sînt asigurate "în cursul îndelungatei lupte împotriva condițiilor defavorabile şi constante în esență". Într-adevăr, "trebuie să supraviețuiască specia în sine care, în lupta permanentă cu vecinii şi cu asupriții răzvrătiți sau pe cale de răzvrătire, se poate impune şi perpetua mulțumită durității, uniformității, simplității formei sale". Apariția variațiilor individuale, în schimb, se produce într-un alt stadiu al forțelor, atunci cînd specia a triumfat, cînd pericolul din afară n-o mai amenință şi cînd izbucneşte lupta "egoismelor ce se opun cu violență, gata să explodeze în crîncena lor luptă pentru soare şi lumină"[27]. Se mai poate întîmpla şi ca forța să lupte împotriva ei înseşi: şi nu doar în beția unui exces care-i permite să se dăruiască, ci în momentul în care intră în declin. Împotriva propriei oboseli, ea reacționează, extrăgîndu-şi forța tocmai din această oboseală care nu încetează, atunci, să crească, şi, întorcîndu-se împotriva ei ca s-o nimicească definitiv, îi va impune limite, suplicii şi macerări şi o va împopoțona cu o înaltă valoare morală, redobîndindu-şi, în felul acesta, propria vigoare. Acesta este mişcarea prin care ia naştere idealul ascetic "din instinctele de protejare şi vindecare ale unei vieți degenerescente care (...) luptă pentru existența sa"[28]; la fel, şi mişcarea care a dus la apariția Reformei, tocmai acolo unde Biserica era cel mai puțin

---

[27] *Dincolo de bine şi de rău*, § 262 [trad. rom. F. Grünberg, Bucureşti, ed. Humanitas, 1991, pp. 204-205].

[28] *Genealogia moralei*, III, § 13 [trad. rom., *op. cit.*, p. 402].

coruptă[29]; în Germania secolului al XVI-lea, catolicismul dispunea încă de suficientă forţă pentru a se întoarce împotriva lui însuşi, a-şi pedepsi propriul corp şi propria istorie şi a se spiritualiza sub forma unei pure religii a conştiinţei.

Emergenţa reprezintă, prin urmare, intrarea în scenă a forţelor, este erupţia lor, saltul prin care ele apar din culise pe scenă, fiecare cu vigoarea, cu juvenilitatea care-i e proprie. Ceea ce Nietzsche numeşte *Entstehungsherd*[30] a conceptului de bine nu este nici energia celor puternici şi nici reacţia celor slabi; ci tocmai această scenă pe care ei se repartizează unii în faţa celorlalţi, unii sub alţii; este spaţiul care îi distribuie şi care se cască între ei, golul prin care ei îşi trimit ameninţările şi cuvintele. În vreme ce provenienţa desemnează calitatea unui instinct, intensitatea sau slăbiciunea acestuia – şi pecetea pe care o lasă în corpuri –, emergenţa desemnează un loc al înfruntării; trebuie să ne ferim, cu toate acestea, să ni-l închipuim ca pe un cîmp închis în care s-ar desfăşura o luptă, un plan în care adversarii s-ar afla la egalitate; este vorba, mai curînd – exemplul cu cei buni şi cei răi o dovedeşte –, de un "ne-loc", de o pură distanţă, de faptul că adversarii nu aparţin aceluiaşi spaţiu. Nimeni nu este, prin urmare, răspunzător de o apariţie şi nimeni nu se poate lăuda cu ea; ea se produce, de fiecare dată, în interstiţii.

Într-o anumită privinţă, piesa care se joacă în acest teatru fără de loc este mereu aceeaşi: cea pe care o repetă la nesfîrşit stăpînitorii şi cei aserviţi. Oamenii domină alţi oameni – şi aşa se naşte diferenţierea valorilor[31]; clasele domină alte clase – şi aşa se naşte ideea de libertate[32]; oamenii se înstăpînesc asupra lucrurilor de care au nevoie ca să trăiască, le impun o durată pe care acestea n-o au sau le asimilează cu forţa – şi ia naştere logica[33]. Aşa cum locul în care dominaţia se exercită nu este un loc, nici raportul de dominaţie nu este un "raport". Şi tocmai de aceea, în fiece moment al istoriei, ea se fixează într-un ritual; impune obligaţii şi drepturi; elaborează proceduri minuţioase. Stabileşte însemne, marchează amintiri în lucruri şi chiar şi în corpuri; contabilizează datorii. Este un univers al

---

[29] *Ştiinţa voioasă*, § 148. Tot unei anemieri a voinţei se cuvine să atribuim şi *Entstehung* a budismului şi a creştinismului, § 347.
[30] *Genealogia moralei*, I, § 2.
[31] *Dincolo de bine şi de rău*, § 260. Cf. şi *Genealogia moralei*, II, § 12.
[32] *Călătorul şi umbra sa*, § 9.
[33] *Ştiinţa voioasă*, § 111.

regulilor, destinat cîtuşi de puţin potolirii, ci, dimpotrivă, satisfacerii violenţei. Am greşi dacă am crede, conform schemei tradiţionale, că războiul general, epuizîndu-se în propriile-i contradicţii, sfîrşeşte prin a renunţa la violenţă şi acceptă să se autosuprime în legile păcii civile. Regula o constituie plăcerea calculată a îndîrjirii, sîngele promis. Ea permite neîncetata relansare a jocului dominaţiei; pune în scenă o violenţă repetată cu meticulozitate. Dorinţa de pace, blîndeţea compromisului, acceptarea tacită a legii, departe de a reprezenta marea conversie morală sau utilul calcul care au determinat naşterea regulii, nu sînt decît rezultatul acesteia şi, la drept vorbind, pervertirea ei: "În această sferă, anume a obligaţiilor juridice, îşi are sorgintea lumea conceptelor morale de 'vină', 'conştiinţă', 'datorie', 'sfinţenia datoriei' – iar începuturile ei, ca orice început a ceea ce este măreţ pe lume, au fost stropite cu sînge din plin şi vreme îndelungată"[34]. Omenirea nu progresează încet, din bătălie în bătălie, pînă la o reciprocitate universală, unde regulile vor înlocui, definitiv, războiul; ea instalează fiecare dintre aceste violenţe în interiorul unui sistem de reguli, mergînd, astfel, din dominaţie în dominaţie.

Şi tocmai regula este cea care permite ca violenţei să i se răspundă cu violenţă, şi ca o nouă dominaţie să-i poată subjuga tocmai pe cei care domină. În ele însele, regulile sînt vide, violente, nefinalizate; sînt făcute pentru a servi unui scop sau altuia; pot fi adaptate după bunul plac al oricui. Marele joc al istoriei este de-a cine se va înstăpîni asupra regulilor, cine va lua locul celor care se folosesc de ele, cine se va deghiza pentru a le perverti, a le folosi în contrasens şi a le întoarce împotriva celor care le-au impus; şi care, insinuîndu-se în complicatul aparat, îl va face să funcţioneze astfel încît dominatorii să se trezească dominaţi de propriile reguli. Diferitele emergenţe ce pot fi reperate nu sînt întruchipările succesive ale unei aceleiaşi semnificaţii; ci tot atîtea efecte ale unor substituiri, înlocuiri şi deplasări, ale unor cuceriri mascate, ale unor răsturnări sistematice. Dacă a interpreta ar însemna a scoate, treptat, la lumină o semnificaţie îngropată în origine, doar metafizica ar putea să interpreteze devenirea umanităţii. Dar dacă a interpreta înseamnă a te înstăpîni, în mod violent sau pe ascuns, peste un sistem de reguli care nu are, în sine, nici o semnificaţie esenţială, şi a-i impune o direcţie, a-l adapta unei noi voinţe, a-l face să intre într-un alt joc şi a-l supune unor reguli secunde, atunci devenirea umanităţii nu este altceva decît o serie de

---

[34] *Genealogia moralei*, II, § 6 [trad. rom., *op. cit.*, p. 343].

interpretări. Iar genealogia trebuie să fie istoria lor: istoria moralelor, a idealurilor, a conceptelor metafizice, istoria conceptului de libertate sau a vieţii ascetice, privite ca tot atîtea emergenţe ale unor interpretări diferite. Acestea trebuie făcute să apară ca evenimente în teatrul procedurilor.

5) Care sînt raporturile dintre genealogia definită ca investigare a *Herkunft* şi a *Entstehung* şi ceea ce ne-am obişnuit să numim istorie? Se cunosc celebrele apostrofe ale lui Nietzsche la adresa istoriei, şi va trebui să revenim la ele neîntîrziat. Cu toate acestea, uneori istoria e desemnată ca *wirkliche Historie;* de mai multe ori, ea e caracterizată prin "spiritul" sau prin "simţul istoric"[35]. De fapt, ceea ce Nietzsche, începînd cu cea de-a doua *Consideraţie intempestivă*, n-a încetat niciodată să critice este acea formă de istorie care reintroduce (şi presupune întotdeauna) punctul de vedere supra-istoric: o istorie a cărei funcţie ar fi aceea de a strînge laolaltă, într-o totalitate bine închisă asupra ei înseşi, diversitatea în sfîrşit învinsă a timpului; o istorie care ne-ar permite să ne recunoaştem peste tot şi să imprimăm tuturor deplasărilor trecute forma reconcilierii; o istorie care, asupra a tot ce se află în urma ei, ar arunca o privire de sfîrşit de lume. Această istorie a istoricilor îşi stabileşte un punct de sprijin în afara timpului; pretinde a judeca totul prin prisma unei obiectivităţi de apocalipsă; se întîmplă, însă, aşa doar pentru că presupune existenţa unui adevăr etern, a unui suflet nemuritor şi a unei conştiinţe permanent identice cu sine. Dacă simţul istoric se lasă cucerit de punctul de vedere supra-istoric, atunci metafizica poate să şi-l anexeze şi, fixîndu-l în formele unei ştiinţe obiective, să-i impună propriu-i "egipţianism". În schimb, simţul istoric va reuşi să evite metafizica, devenind instrumentul privilegiat al genealogiei, dacă nu-şi va lua ca punct de reper nici un absolut. El nu trebuie să fie decît acea ascuţime a unei priviri care distinge, repartizează, împrăştie, permite jocul distanţelor şi al marjelor – un fel de privire disociatoare capabilă să se disocieze pe ea însăşi şi să şteargă unitatea acelei fiinţe umane despre care se presupune că o conduce suveran spre propriu-i trecut.

Simţul istoric -- şi tocmai prin aceasta practică el acea *wirkliche Historie* – reintroduce în devenire tot ceea ce, la om, s-a considerat a fi nemuritor. Credem în perenitatea sentimentelor? Dar toate, şi mai cu seamă cele care ne par mai nobile şi mai dezinteresate, au o istorie.

---

[35] *Genealogia moralei*, "Prefaţă", § 7; şi I, 2. *Dincolo de bine şi de rău*, § 224.

Credem în surda constanță a instinctelor, și ne închipuim că ele se află mereu în acțiune, aici și acolo, acum la fel ca odinioară. Însă cunoașterii istorice nu-i este deloc greu să le demonteze, să le arate avatarurile, să le repereze momentele de forță și de slăbiciune, să le identifice domniile alternante, să le surprindă lenta elaborare și mișcările prin care, întorcîndu-se împotriva lor însele, ele pot să se îndîrjească întru propria lor nimicire[36]. Sîntem, oricum, convinși, că, în ceea ce privește corpul, acesta nu ascultă de alte legi în afara celor ale propriei fiziologii, scăpînd istoriei. Din nou, eroare; el e prins într-o serie de regimuri care îl modelează; este făcut să se obișnuiască cu ritmuri de muncă, de odihnă și de sărbătoare; este intoxicat cu otrăvuri – feluri de hrană sau valori, obișnuințe alimentare și legi morale deopotrivă; își construiește rezistențe[37]. Istoria' "efectivă" se deosebește de istoria istoricilor prin aceea că nu se sprijină pe nici o permanență: nimic, în om – nici măcar corpul său –, nu este destul de stabil pentru a-i putea înțelege pe ceilalți oameni și a ne recunoaște în ei. Toate lucrurile pe care ne sprijinim pentru a reveni asupra istoriei și a o surprinde în totalitatea ei, tot ceea ce ne permite s-o retrasăm ca pe o răbdătoare mișcare continuă trebuie, sistematic, distrus. Trebuie să facem bucăți ceea ce ne-ar permite jocul consolator al recunoașterilor. A cunoaște, chiar și în ordine istorică, nu înseamnă "a regăsi", și cu atît mai puțin "a ne regăsi". Istoria va fi "efectivă" în măsura în care va introduce discontinuul în chiar ființa noastră. Ea ne va diviza sentimentele; ne va dramatiza instinctele; ne va multiplica corpul și-l va opune lui însuși. Nu va lăsa nimic sub ea, nimic care să aibă stabilitatea liniștitoare a vieții sau a naturii; nu se va lăsa purtată de nici o încăpățînare mută, către un țel milenar. Va săpa în lucrurile pe care ne place s-o facem să se sprijine, și va lupta cu îndîrjire împotriva pretinsei ei continuități. Și aceasta pentru că cunoașterea nu este făcută pentru a înțelege, ci pentru a tranșa.

Pornind de aici, putem surprinde trăsăturile specifice ale simțului istoric, așa cum îl înțelege Nietzsche, care opune istoriei tradiționale, *wirkliche Historie*. Aceasta din urmă răstoarnă raportul stabilit îndeobște între erupția evenimentului și necesitatea continuă. Există o întreagă tradiție a istoriei (teologice sau raționaliste) care tinde să dizolve evenimentul singular într-o continuitate ideală – mișcare teleologică sau înlănțuire naturală. Istoria "efectivă" readuce pe scenă

---

[36] *Știința voioasă*, § 7.
[37] *Ibid.*

evenimentul, în tot ce acesta are unic şi acut. Eveniment: prin acest cuvînt trebuie să înţelegem nu o decizie, un tratat, o domnie sau o bătălie, ci un raport de forţe care se inversează, o putere confiscată, un vocabular reluat şi întors împotriva utilizatorilor lui, o dominaţie care slăbeşte, se relaxează, se otrăveşte singură, un altul care îşi face, mascat, intrarea. Forţele aflate în joc în istorie nu ascultă de o destinare ori de o mecanică, ci de hazardul luptei[38]. Ele nu se manifestă ca forme succesive ale unei intenţii primordiale şi nici nu îmbracă aparenţa unui rezultat. Ele apar, întotdeauna, din întîmplarea singulară a evenimentului. Invers faţă de lumea creştină, universal ţesută de păianjenul divin, şi spre deosebire de lumea greacă, împărţită între domnia voinţei şi domnia marii prostii cosmice, lumea istoriei efective nu cunoaşte decît un singur imperiu, în care nu există nici providenţă, nici cauză finală, ci doar "mîna de fier a necesităţii care scutură cornetul hazardului"[39]. Acest hazard nu trebuie însă înţeles ca o simplă tragere la sorţi, ci ca riscul neîncetat relansat al voinţei de putere, care, pentru a o putea domina, opune fiecărei soluţii oferite de hazard riscul unui hazard şi mai mare[40]. Pînă acolo încît lumea aşa cum o cunoaştem nu este acea întruchipare, simplă pînă la urmă, în care toate evenimentele s-au estompat pentru ca să iasă, treptat, în relief trăsăturile esenţiale, sensul final, valoarea primă şi ultimă; ci, dimpotrivă, o puzderie infinită de evenimente ce se întrepătrund; ea ne apare, azi, "miraculos de pestriţă, profundă, plină de sens"; aceasta, însă, doar pentru că o "mulţime de erori şi de fantasme" i-au dat naştere şi continuă s-o populeze în secret[41]. Ni se pare că prezentul nostru se sprijină pe intenţii profunde, pe necesităţi stabile; şi le cerem istoricilor să ne convingă de acest lucru. Însă adevăratul simţ istoric recunoaşte că noi trăim, fără repere şi coordonate originare, în mijlocul a milioane de evenimente pierdute.

El mai are, de asemenea, şi puterea de a răsturna raportul dintre apropiat şi îndepărtat aşa cum îl stabileşte istoria tradiţională, în fidelitatea ei faţă de obedienţa metafizică. Acesteia, într-adevăr, îi place să privească spre depărtări, spre înălţimi: epocile cele mai nobile, formele cele mai elevate, ideile cele mai abstracte, individualităţile cele mai pure. Şi, pentru asta, încearcă să se apropie

---

[38] *Genealogia moralei*, II, § 12.
[39] *Aurora*, § 130.
[40] *Genealogia moralei*, II, § 12.
[41] *Omenesc, prea omenesc*, § 16.

cît mai mult, să se plaseze la picioarele acestor culmi, chiar şi cu riscul de a avea asupra lor faimoasa perspectivă a broaştei. Istoria efectivă, în schimb, îşi îndreaptă privirea spre imediata apropiere, asupra corpurilor, asupra sistemului nervos, asupra alimentelor şi digestiei, asupra energiilor, scormoneşte decadenţele; şi, dacă înfruntă marile epoci, o face cu suspiciunea, nu ranchiunoasă, ci veselă, pe care o provoacă o colcăială barbară şi de nemărturisit. Nu se teme să privească în jos. Însă o face de sus, plonjînd pentru a surprinde perspectivele, pentru a etala împrăştierile şi diferenţele, pentru a-i lăsa fiecărui lucru măsura şi intensitatea sa. Mişcarea ei este inversă aceleia pe care o efectuează, pe furiş, istoricii: aceştia se prefac a privi cît mai departe de ei înşişi, dar, josnic, tîrîndu-se, se apropie de acest departe promiţător (fapt prin care ei se aseamănă cu metafizicienii care nu văd, mult deasupra lumii, un dincolo decît pentru a şi-l promite lor înşişi cu titlu de răsplată); istoria efectivă, în schimb, priveşte în imediata apropiere, dar numai pentru a se smulge brusc din ea şi a o surprinde de la distanţă (privire asemănătoare aceleia a medicului, care plonjează pentru a diagnostica şi pentru a enunţa diferenţa). Simţul istoric este mult mai aproape de medicină decît de filosofie. "Istoric şi fiziologic", spune, uneori, Nietzsche[42]. Nimic surprinzător în aceasta din moment ce, în idiosincrazia filosofilor, întîlnim atît denegarea sistematică a corpului şi "lipsa lor de simţ istoric, ura împotriva ideii însăşi de devenire, egipţianismul lor", cît şi încăpăţînarea de a "confunda lucrurile ultime cu cele dintîi" şi de a "aşeza la început, ca început" "ceea ce vine la urmă"[43]. Istoria are ceva mai bun de făcut decît să fie servitoarea filosofiei şi să povestească naşterea necesară a adevărului şi a valorii; ea trebuie să fie cunoaşterea diferenţiatoare a energiilor şi sincopelor, a înălţărilor şi prăbuşirilor, a otrăvurilor şi contraotrăvurilor. Trebuie să fie ştiinţa remediilor[44].

Ultima trăsătură, în sfîrşit, a acestei istorii efective. Ea nu se sfieşte să fie o cunoaştere bazată pe perspectivă. Istoricii se străduiesc cît le stă în putinţă să şteargă ceea ce, în cunoaşterea lor, ar putea să trădeze locul de unde privesc, momentul în care se găsesc, poziţia pe care o adoptă, inevitabilul pasiunii lor. Simţul istoric, aşa cum îl

---

[42] *Amurgul idolilor*, "Incursiunile unui inactual", § 44 [trad. rom. *op. cit.*, p. 532].
[43] *Ibid.*, "'Raţiunea' în filosofie", §§ 1 şi 4 [trad. rom. *op. cit.*, pp. 465 şi 467].
[44] *Călătorul şi umbra sa*, § 188.

înțelege Nietzsche, știe că e perspectivă, și nu refuză sistemul propriei lui nedreptăți. Privește dintr-un anumit unghi, cu intenția deliberată de a aprecia, de a spune "da" sau "nu", de a urmări toate urmele otrăvii, de a găsi cel mai bun antidot. În loc să mimeze o discretă estompare în fața a ceea ce privește, în loc să-și caute legea în acesta și să-și supună toate mișcările acestei legi, el este o privire care știe foarte bine atît de unde privește, cît și ce anume privește. Simțul istoric îi oferă cunoașterii posibilitatea de a-și face, prin chiar mișcarea sa de a cunoaște, propria genealogie. *Wirkliche Historie* efectuează, pe verticala locului unde se află, genealogia istoriei.

6) În această genealogie a istoriei pe care o schițează în mai multe ocazii, Nietzsche leagă simțul istoric de istoria istoricilor. Amîndouă au același început, impur și amestecat. Dintr-un același semn, în care se poate recunoaște atît simptomul unei boli, cît și sămînța unei flori minunate[45], ele au ieșit în același timp, și abia ulterior vor trebui să se despartă. Să urmărim, deci – încă fără a le diferenția –, comuna lor genealogie.

Proveniența (*Herkunft*) istoricului este lipsită de echivoc: este de joasă extracție. Aceasta e una dintre trăsăturile istoriei care o fac să nu aleagă: ea își stabilește ca sarcină să cunoască totul, fără o ierarhie a importanței; să înțeleagă totul, fără deosebire de înălțime; să accepte totul, fără a face vreo diferență. Nimic nu trebuie să-i scape, dar nimic, totodată, nu trebuie exclus. Istoricii vor spune că aceasta reprezintă o probă de tact și de discreție: cu ce drept și-ar lăsa ei gustul să intervină, cînd este vorba de alții, de preferințele lor, cînd este vorba de ceea ce s-a întîmplat cu adevărat? În fapt, însă, este vorba de o totală lipsă de gust, de o anumită grosolănie care încearcă să se poarte familiar cu ce este nobil, de o satisfacție de a găsi ce e josnic. Istoricul e insensibil la orice dezgust: sau, mai degrabă, tocmai ceea ce ar trebui să-i întoarcă stomacul pe dos îi provoacă plăcere. Aparenta lui seninătate se încăpățînează să nu recunoască nimic mare și să reducă totul la cel mai mic numitor comun. Nimic nu trebuie să fie mai sus decît el. Dacă dorește atît de mult să cunoască, să cunoască totul, e pentru a surprinde secretele care micșorează. "Curiozitate joasă." De unde vine istoria? Din rîndurile plebei. Cui se adresează? Plebei. Iar discursul pe care i-l adresează seamănă foarte tare cu acela al demagogului: "Nimeni nu e mai mare ca voi", spune acesta, "iar acela

---

[45] *Știința voioasă*, § 337.

care ar avea prezumția de a dori să aibă întîietate în fața voastră – asupra voastră, care sînteți buni – e rău"; iar istoricul, care e dublul demagogului, îl îngînă: "Nimic din trecut nu este mai mare ca prezentul vostru, și tot ceea ce, în istorie, poate să apară sub aparența măreției, cunoașterea mea meticuloasă îi va demonstra micimea, răutatea și nefericirea". Genealogia istoricului urcă pînă la Socrate.

Această demagogie trebuie să fie, însă, ipocrită. Ea e obligată să-și ascundă singulara ranchiună sub masca universalului. Și așa cum demagogul se vede nevoit să invoce adevărul, legea esențelor și necesitatea eternă, istoricul trebuie să invoce obiectivitatea, exactitatea faptelor, trecutul inamovibil. Demagogul este condus spre tăgăduirea corpului pentru a institui cît mai bine suveranitatea ideii atemporale; istoricul ajunge să-și șteargă propria individualitate pentru ca alții să poată intra în scenă și lua cuvîntul. El va trebui, deci, să se îndîrjească împotriva lui însuși: să-și amuțească preferințele și să-și depășească aversiunile, să-și bruieze propria perspectivă pentru a-i pune în loc o geometrie fictiv universală, să mimeze moartea pentru a pătrunde în împărăția morților, să dobîndească o cvasi-existență fără chip și fără nume. Și în această lume în care își va fi înfrînt propria voință individuală, el va putea să le arate celorlalți legea inevitabilă a unei voințe superioare. Deoarece s-a preocupat cu ștergerea, din cuprinsul propriei cunoașteri, o oricărei urme de voință, el va regăsi, în obiectul de cunoscut, forma unei voințe eterne. Obiectivitatea, în cazul istoricului, este inversarea raporturilor dintre voință și cunoaștere, și, prin chiar acest fapt, credința necesară în Providență, în cauzele finale și în teleologie. Istoricul face parte din familia asceților. "Această natură care i-a dat taurului coarnele și leului *chasm' odonton* [arătarea colților; *n. t.*], de ce mi-a dat mie piciorul?... Pe sfîntul Anacreon, pentru a lovi cu el! și nu pentru a fugi; pentru a zdrobi fotoliile putrede, contemplația lașă, pe eunucii lascivi ai istoriei, pe cei care cochetează cu idealurile ascetice, tartuferia de justiție a impotenței! Tot respectul față de idealul ascetic, atîta vreme cît este sincer! atîta vreme cît crede în el însuși și nu joacă teatru! Dar nu-mi plac toate aceste ploșnițe cochete a căror ambiție nesătulă este de a adulmeca infinitul pînă cînd însuși infinitul începe să miroasă a ploșnițe; nu-mi plac mormintele vopsite care parodiază viața; nu-mi plac osteniții și uzații care se înfășoară în înțelepciune și privesc 'obiectiv'"[46]...

Să trecem la *Entstehung* a istoriei; locul ei este Europa secolului

---

[46] *Genealogia moralei*, III, § 26 [trad. rom., *op. cit.*, pp. 441-442].

al XIX-lea: patrie a amestecurilor şi bastardizărilor, epocă a omului-mixtură. Faţă de momentele de înaltă civilizaţie, iată-ne asemeni barbarilor: avem în faţa ochilor cetăţi în ruină şi monumente enigmatice; ne oprim dinaintea zidurilor sparte; ne întrebăm ce zei au putut să locuiască toate aceste temple pustii. Marile epoci nu aveau asemenea curiozităţi şi nici un astfel de mare respect; nu-şi recunoşteau predecesori; clasicismul îl ignora pe Shakespeare. Decadenţa Europei ne oferă un spectacol imens, de care momentele mai puternice se privează, sau se lipsesc. Caracteristica scenei pe care ne aflăm astăzi este aceea de a reprezenta un teatru; lipsiţi de monumente care să fie opera noastră şi care să ne aparţină, trăim în mijlocul unui morman de decoruri. Mai mult, chiar, decît atît: europeanul nu ştie cine este; ignoră rasele care s-au amestecat în alcătuirea sa; caută rolul pe care ar putea să îl joace; este lipsit de individualitate. Devine, atunci, lesne de înţeles de ce secolul al XIX-lea este unul spontan istoric: anemierea forţelor sale, amestecurile care i-au şters toate caracterele produc acelaşi efect ca şi macerările ascetismului; imposibilitatea de a crea în care se găseşte, lipsa lui de operă, obligaţia la care este supus de a se sprijini pe ce s-a făcut înaintea sa şi în altă parte îl constrîng la joasa curiozitate a plebeului.

Dar dacă aceasta este cu adevărat genealogia istoriei, cum se face că ea poate să devină analiză genealogică? Cum de nu rămîne ea o cunoaştere demagogică şi religioasă? Cum poate ea, pe aceeaşi scenă, să-şi schimbe rolul? Doar înstăpînindu-ne asupra ei, controlînd-o şi întorcînd-o împotriva propriei sale origini. Căci tocmai asta o caracterizează, într-adevăr, pe *Entstehung*: ea nu este urmarea necesară a ceea ce, vreme îndelungată, fusese pregătit dinainte; ci scena pe care forţele păşesc şi se înfruntă, unde li se poate întîmpla să triumfe, dar şi unde pot fi confiscate. Locul de emergenţă al metafizicii a fost, într-adevăr, demagogia ateniană, ranchiuna plebee a lui Socrate, credinţa sa în nemurire. Dar Platon ar fi putut să pună mîna pe această filosofie socratică, ar fi putut s-o întoarcă împotriva ei însăşi – şi nu o dată a fost, fără îndoială, tentat s-o facă. Eşecul lui e că a reuşit s-o întemeieze. Problema, în secolul al XIX-lea, este de a nu face, pentru ascetismul popular al istoricilor, ceea ce Platon a făcut pentru acela al lui Socrate. El trebuie nu întemeiat într-o filosofie a istoriei, ci rupt în bucăţi pornind de la ceea ce a produs: să devii stăpînul istoriei pentru a te folosi de ea în mod genealogic, adică într-un mod riguros antiplatonician. Numai atunci simţul istoric se va elibera de istoria supra-istorică.

7) Simţul istoric presupune trei utilizări ce se opun punct cu punct celor trei modalităţi platoniciene ale istoriei. Prima este utilizarea parodică şi distrugătoare de realitate, care se opune temei istoriei-reminiscenţă sau recunoaştere; a doua este utilizarea disociativă şi distrugătoare de identitate, care se opune istoriei-continuitate sau tradiţie; cea de-a treia este utilizarea sacrificială şi distrugătoare de adevăr, care se opune istoriei-cunoaştere. Este, oricum, vorba de a utiliza istoria într-un mod care s-o elibereze pentru totdeauna de modelul, în acelaşi timp metafizic şi antropologic, al memoriei. Este vorba de a face din istorie o contra-memorie – şi de a desfăşura, prin urmare, în cuprinsul ei, o cu totul altă formă de timp.

Utilizare parodică şi bufonă, mai întîi. Omului corcit şi anonim care este europeanul – şi care nu mai ştie cine e, ce nume trebuie să poarte –, istoricul îi oferă identităţi de schimb, aparent mai bine individualizate şi mai reale decît a sa. Omul simţului istoric nu trebuie, însă, să se lase tras pe sfoară cu privire la acest substitut ce i se oferă: nu este decît un deghizament. Rînd pe rînd, Revoluţiei i s-a oferit modelul roman, romantismului, armura cavalerului, epocii wagneriene, sabia eroului germanic; acestea nu sînt, însă, decît nişte false străluciri, a căror irealitate trimite la propria noastră irealitate. Pot unii să venereze aceste religii şi să celebreze la Bayreuth memoria acestui nou transcendent; sînt liberi să se facă telalii identităţilor vacante. Adevăratul istoric, adică genealogistul, va şti ce trebuie să gîndim despre toată această mascaradă. Nu înseamnă că el o respinge din spirit de seriozitate; vrea, dimpotrivă, s-o împingă la extrem: vrea să organizeze un mare carnaval al timpului, în care măştile nu vor înceta să revină. În locul unei identificări a palidei noastre individualităţi cu identităţile puternic reale ale trecutului, trebuie să ne irealizăm în nenumăratele identităţi reapărute; şi, reluînd toate aceste măşti – Frederic de Hofenstaufen, Cezar, Iisus, Dionysos, Zarathustra chiar –, reluînd de la capăt bufoneria istoriei, vom relua în irealitatea noastră identitatea şi mai ireală a Dumnezeului care a condus-o. "Se prea poate că tocmai aici vom descoperi domeniul hărăzit inventivităţii noastre, domeniu în care chiar şi noi vom mai putea da dovadă de originalitate, de pildă în chip de parodişti ai istoriei universale şi măscărici ai lui Dumnezeu[47]..." Recunoaştem aici dubletul parodic a ceea ce *A doua consideraţie intempestivă* numea

---

[47] *Dincolo de bine şi de rău*, § 223 [trad. rom., *op. cit.*, p. 148].

"istoria monumentală": istorie care își stabilea ca sarcină să restituie marile culmi ale devenirii, să le mențină într-o prezență perpetuă, să regăsească operele, acțiunile, creațiile conform monogramei esenței lor intime. În 1874, însă, Nietzsche reproșa acestei istorii, dedicată în întregime venerării, că barează calea intensităților actuale ale vieții și creațiilor acesteia. În ultimele sale texte, dimpotrivă, este vorba de a o parodia, pentru a scoate la lumină faptul că ea însăși nu este decît o parodie. Genealogia este istoria privită ca un carnaval concertat.

A doua utilizare a istoriei: disocierea sistematică a propriei noastre identități. Căci această identitate, atît de slabă totuși, pe care noi încercăm să ne-o asigurăm și s-o asamblăm sub o mască, nu este, ea însăși, decît tot o parodie: pluralul o locuiește, suflete nenumărate și-o dispută; sistemele se intersectează și se domină unele pe altele. Cînd ai studiat istoria, te simți "fericit, spre deosebire de metafizicieni, că adăpostești în tine nu un suflet nemuritor, ci multe suflete muritoare"[48]. Și, în fiecare dintre aceste suflete, istoria nu va descoperi o identitate uitată, mereu gata să renască, ci un sistem complex de elemente la rîndul lor multiple, distincte, pe care nici o putere de sinteză nu le domină: "Este un semn de cultură superioară să păstrezi în deplină cunoștință de cauză anumite faze ale evoluției pe care oamenii mai mărunți le traversează fără să-și dea seama... Primul rezultat este că ne înțelegem semenii ca pe niște sisteme în întregime determinate și ca pe reprezentanții unor culturi diverse, ca necesari, adică, și modificabili. Și, reciproc: că, în propria noastră evoluție, sîntem capabili să deosebim bucăți și să le privim separat"[49]. Istoria, dirijată genealogic, nu are scopul de a regăsi rădăcinile identității noastre, ci de a se încăpățîna, dimpotrivă, să le risipească; nu se preocupă să repereze centrul unic de unde venim, acea patrie primă unde metafizicienii ne promit că vom reveni; ci se străduiește să scoată în relief toate discontinuitățile care ne traversează. Aceasta e funcția inversă celei pe care voia s-o exercite, conform *Considerațiilor intempestive*, "istoria anticară". Acolo, era vorba de a recunoaște continuitățile în care se înrădăcinează prezentul nostru: continuități ale solului, ale limbii, ale cetății; pentru "omul conservator și proslăvitor", era vorba, "cultivînd cu băgare de seamă ceea ce durează din vechime (...) să conserve, pentru cei ce se vor naște după el, condițiile în care s-

---

[48] *Călătorul și umbra sa (Opinii și Aforisme diverse)*, § 17.
[49] *Omenesc, prea omenesc*, § 274.

a născut..."[50]. Acestei istorii, *Considerațiile intempestive* îi obiectau faptul că riscă să prevină orice creație în numele legii fidelității. Ceva mai tîrziu – și deja în *Omenesc, prea omenesc* –, Nietzsche reia sarcina anticară, dar în direcția perfect opusă. Dacă genealogia pune, și ea, problema solului pe care ne-am născut, a limbii pe care o vorbim și a legilor care ne conduc, nu o face decît pentru a evidenția sistemele eterogene care, sub masca eului, ne interzic orice identitate.

A treia utilizare a istoriei: sacrificarea subiectului cunoașterii. În aparență, sau mai curînd conform măștii pe care o poartă, conștiința istorică este neutră, golită de orice pasiune, căutătoare în exclusivitate a adevărului. Dar dacă se interoghează pe ea însăși și dacă, mai general vorbind, interoghează orice conștiință științifică din perspectiva istoriei ei, descoperă formele și transformările voinței de cunoaștere care este instinct, pasiune, îndîrjire inchizitorială, rafinament crud, răutate; descoperă violența luărilor de poziție: împotriva fericirii ignorante, împotriva iluziilor viguroase prin care omenirea se apără pe sine, în favoarea a tot ce e periculos în cercetare și neliniștitor în descoperire[51]. Analiza istorică a acestei mari voințe de a cunoaște care traversează umanitatea face, așadar, să apară în același timp faptul că nu există cunoaștere care să nu se sprijine pe nedreptate (că nu există, prin urmare, în cunoașterea însăși, un drept la adevăr sau o temelie a adevărului) și că instinctul de a cunoaște este rău (că există, în el, ceva criminal, și că el nu poate și nu vrea nimic pentru fericirea oamenilor). Ajungînd, așa cum se întîmplă azi, la dimensiunile ei cele mai ample, voința de cunoaștere nu se apropie de vreun adevăr universal; nu-i oferă omului o exactă și senină stăpînire a naturii; ci, dimpotrivă, nu încetează să înmulțească riscurile; face, peste tot, să crească pericolele; doboară protecțiile iluzorii; rupe unitatea subiectului; eliberează, în acesta, tot ce dorește să-l disocieze și să-l distrugă. Cunoașterea, departe de a se desprinde, puțin cîte puțin, de rădăcinile ei empirice ori de primele nevoi care i-au determinat apariția pentru a deveni pură speculație supusă exclusiv imperativelor rațiunii, departe de a fi legată, în dezvoltarea ei, de constituirea și de afirmarea unui subiect liber, duce cu sine o îndîrjire mereu mai mare; violența instictivă se accelerează în ea și crește;

---

[50] *Considerații intempestive*, II, § 3 [trad. rom. S. Dănilă, *in* F. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, Timișoara, ed. Hestia, p. 176].

[51] Cf. *Aurora*, §§ 429 și 432; *Știința voioasă*, § 333; *Dincolo de bine și de rău*, §§ 229 și 230.

religiile, odinioară, cereau sacrificarea corpului uman; astăzi, cunoaşterea ne cheamă să facem experienţe pe noi înşine[52], să sacrificăm subiectul cunoaşterii. "Cunoaşterea s-a transformat, în cazul nostru, într-o pasiune care nu se sperie de nici un sacrificiu, şi care nu are, în fond, altă teamă decît propria stingere... Pasiunea pentru cunoaştere va duce, poate, la pieirea umanităţii... Dacă pasiunea nu duce la pieirea umanităţii, aceasta va pieri din slăbiciune. Ce e de preferat? Aceasta e principala întrebare. Vrem ca omenirea să sfîrşească în foc şi lumină, sau în nisip?"[53] Celor două mari probleme care şi-au împărţit gîndirea filosofică a secolului al XIX-lea (întemeierea reciprocă a adevărului şi a libertăţii, posibilitatea unei cunoaşteri absolute), acestor două teme majore lăsate moştenire de Fichte şi Hegel, a venit vremea să le substituim tema conform căreia "nu-i exclus ca însăşi constituţia fundamentală a existenţei să implice faptul că deplina cunoaştere atrage după sine pieirea"[54]. Ceea ce nu vrea să însemne, în sensul criticii [kantiene; *n. t.*], că voinţa de adevăr e limitată de finitudinea cunoaşterii; ci că îşi pierde orice limită şi orice intenţie de adevăr în sacrificiul la care trebuie să supună subiectul cunoaşterii. "Şi poate că nu există decît o singură ideea miraculoasă care, şi azi chiar, ar putea nimici orice aspiraţie, ajungînd, astfel, să triumfe asupra celui mai victorios – mă refer la ideea umanităţii ce se sacrifică. Putem paria că dacă vreodată constelaţia acestei idei va apărea la orizont, cunoaşterea adevărului va rămîne singurul scop enorm cu care un asemenea sacrificiu va fi proporţionat, pentru că pentru cunoaştere nici un sacrificiu nu este prea mare. Pînă atunci, însă, problema n-a fost nicicînd pusă"[55].

Consideraţiile intempestive vorbeau despre utilizarea critică a istoriei: trecutul trebuia adus în faţa justiţiei, rădăcinile lui trebuiau tăiate cu cuţitul, venerările tradiţionale trebuiau înlăturate, cu scopul de a elibera omul şi de a nu-i lăsa altă origine în afara aceleia în care el însuşi doreşte să se recunoască. Acestei istorii critice, Nietzsche îi reproşa, atunci, că ne rupe de toate sursele noastre reale şi că sacrifică însăşi mişcarea vieţii preocupării exclusive pentru adevăr. Observăm că, ceva mai tîrziu, Nietzsche preia tocmai ceea ce refuzase. Îl reia, dar într-un cu totul alt scop: acum nu mai e vorba de a ne judeca

---

[52] *Aurora*, § 501.
[53] *Ibid.*, § 429.
[54] *Dincolo de bine şi de rău*, § 39 [trad. rom., *op. cit.*, p. 48].
[55] *Aurora*, § 45.

trecutul în numele unui adevăr pe care doar prezentul nostru l-ar deține; ci de a risca distrugerea subiectului cunoașterii prin voința, infinit desfășurată, de a cunoaște.

Într-un anumit sens, genealogia revine la cele trei modalități ale istoriei pe care Nietzsche le recunoștea în 1874. Revine la ele peste obiecțiile pe care le făcea, atunci, în numele vieții, al puterii sale de a afirma și de a crea. Ea revine, însă, la ele transformîndu-le: venerarea monumentelor devine parodie; respectarea vechilor continuități devine disociere sistematică; criticarea nedreptăților trecutului cu ajutorul adevărului pe care omul îl deține astăzi devine distrugere a subiectului cunoașterii prin nedreptatea proprie voinței de a cunoaște.

INTELECTUALII ŞI PUTEREA

M. Foucault: Un maoist mi-a spus: "Pe Sartre îl înţeleg foarte bine de ce e cu noi, de ce face politică şi în ce sens o face; pe tine, la limită, te înţeleg un pic, ai pus întotdeauna problema închiderii. Dar pe Deleuze efectiv nu-l înţeleg". Această chestiune m-a mirat enorm, pentru că mie mi se părea cît se poate de clar.

G. Deleuze: E poate pentru că sîntem pe cale de a trăi în alt fel raporturile teorie-practică. Teoria era cînd concepută ca o aplicare a teoriei, ca o consecinţă a acesteia, cînd, dimpotrivă, ca trebuind să inspire teoria, ca fiind ea însăşi creatoare pentru o formă viitoare de teorie. În orice caz, raporturile dintre ele erau concepute sub forma unui proces de totalizare, într-un sens sau în celălalt. Poate că, pentru noi, problema se pune altfel. Raporturile teorie-practică sînt mult mai parţiale şi mai fragmentare. Pe de o parte, o teorie este întotdeauna locală, relativă la un mic domeniu, şi poate să îşi aibă aplicarea într-un alt domeniu, mai mult sau mai puţin îndepărtat. Raportul de aplicare nu este niciodată unul de asemănare. Pe de altă parte, atunci cînd teoria se înfundă în propriul său domeniu, ea întîlneşte obstacole, ziduri, şocuri care fac necesară continuarea ei printr-un alt tip de discurs (şi tocmai acest alt tip este cel care determină, eventual, trecerea la un domeniu diferit). Practica este un ansamblu de relee de la un punct teoretic la altul, iar teoria, un releu de la o practică la alta. Nici o teorie nu poate să se dezvolte fără să întîlnească un soi de zid, şi este nevoie de practică pentru străpungerea zidului. De exemplu, dumneavoastră aţi început prin a analiza teoretic un mediu de închidere precum azilul psihiatric din secolul al XIX-lea în societatea capitalistă. După care nimeriţi peste necesitatea că tocmai nişte oameni internaţi încep să vorbească despre ei înşişi, că operează o legătură (sau, dimpotrivă, dumneavoastră eraţi deja un releu în raport cu ei), şi aceşti oameni se află în închisori, sînt în închisori. Cînd aţi organizat Grupul de Informare asupra Închisorilor, pe această bază aţi făcut-o: să instauraţi condiţiile în care prizonierii să poată ei înşişi să vorbească. Ar fi total fals să spunem, aşa cum părea a spune maoistul respectiv, că aţi trecut la practică aplicîndu-vă teoriile. Nu era vorba

nici de aplicare, nici de proiect de reformă, nici de anchetă în sens tradițional. Ci de cu totul altceva: de un sistem de relee într-un ansamblu, într-o mulțime de piese și de bucăți deopotrivă teoretice și practice. Pentru noi, intelectualul teoretician a încetat a mai fi un subiect, o conștiință reprezentantă sau reprezentativă. Cei care acționează sau care luptă au încetat să mai fie reprezentați, de un partid sau de un sindicat care și ele, la rîndul lor, și-ar aroga dreptul de a fi conștiința acestora. Cine vorbește și cine acționează? Întotdeauna o multiplicitate, chiar și în persoana care vorbește sau acționează. Sîntem cu toții niște grupuscule. Nu mai există reprezentare, nu mai există decît acțiune, acțiune a teoriei, acțiune a practicii, în raporturi de releu sau de rețea.

M. Foucault: Am impresia că politizarea unui intelectual se făcea, tradițional, plecînd de la două lucruri: poziția sa de intelectual în cadrul societății burgheze, în sistemul producției capitaliste, în ideologia pe care ea o produce și o impune (a fi exploatat, redus la mizerie, respins, "damnat", acuzat de subversiune, de imoralitate etc.); propriul său discurs în măsura în care revela un anumit adevăr, în care descoperea raporturi politice acolo unde nimeni nu le vedea. Aceste două forme de politizare nu erau străine una de alta, dar nici nu coincideau obligatoriu. Exista tipul "damnatului" și tipul "socialistului". Aceste două politizări s-au confundat cu ușurință în anumite momente de reacție violentă din partea puterii, după 1848, după Comună, după 1940: intelectualul era respins, era persecutat în chiar momentul cînd "lucrurile" apăreau în deplinul lor "adevăr", în momentul cînd nu trebuia să spui că regele era gol. Intelectualul spunea adevărul celor care încă nu-l vedeau și în numele celor care nu puteau să îl spună: conștiință și elocvență.

Însă ceea ce au descoperit intelectualii o dată cu recentele mișcări este că masele nu au nevoie de ei pentru a ști; ele știu perfect, clar, mult mai bine decît ei; și o și spun foarte bine. Dar există un sistem de putere care barează, interzice, invalidează acest discurs și această cunoaștere. Putere care nu se află doar în instanțele superioare ale cenzurii, ci coboară foarte adînc, foarte subtil în întreaga rețea a societății. Intelectualii înșiși fac parte din acest sistem de putere, ideea că ei sînt agenții "conștiinței" și ai discursului face și ea parte din acest sistem. Rolul intelectualului nu mai este acela de a se plasa "puțin înainte și puțin alături" pentru a rosti adevărul mut al tuturor; ci mai degrabă acela de a lupta împotriva formelor de putere acolo unde el este în același timp obiectul și instrumentul acesteia: în ordinea "cunoașterii", a "adevărului", a "conștiinței", a "discursului".

Din această pricină, teoria nu va exprima, nu va traduce, nu va aplica o practică, ea este o practică. Una, însă, locală şi regională, aşa cum spuneţi: netotalizatoare. Luptă împotriva puterii, luptă pentru a o face să apară şi a o ştirbi tocmai acolo unde este mai invizibilă şi mai insidioasă. Luptă nu pentru o "conştientizare" (de multă vreme conştiinţa ca ştiinţă a fost dobîndită de către mase şi conştiinţa ca subiect e prinsă, ocupată de către burghezie), ci pentru subminarea şi preluarea puterii, alături, împreună cu toţi cei care luptă pentru ea, nu în retragere pentru a-i lumina. O "teorie" este sistemul regional al acestei lupte.

G. Deleuze: Asta este o teorie, este exact ca o cutie cu scule. Nimic de-a face cu semnificantul... Trebuie ca să servească, trebuie să funcţioneze. Şi nu pentru ea însăşi. Dacă nu există oameni care să se folosească de ea, începînd cu teoreticianul însuşi care încetează atunci să mai fie teoretician, înseamnă că nu valorează nimic sau că nu i-a venit încă momentul. Asupra unei teorii nu se revine, faci altele, există altele de făcut. Curios e că tocmai un autor care trece drept un intelectual pur, Proust, a spus foarte clar acest lucru: trataţi cartea mea ca pe o pereche de ochelari îndreptată spre exterior, iar dacă nu vi se potriveşte, ei bine, atunci luaţi altele, găsiţi voi înşivă propriul aparat care este, obligatoriu, un aparat de luptă. Teoria nu se totalizează, se multiplică şi multiplică ea însăşi. Puterea, prin însăşi natura ei, este cea care operează totalizări, şi dumneavoastră spuneţi cît se poate de exact: prin natura ei, teoria este împotriva puterii. Atunci cînd o teorie se înfundă într-un punct sau altul, ea se izbeşte de imposibilitatea de a avea vreo consecinţă practică fără să se producă o explozie, la nevoie într-un cu totul alt punct. Iată de ce noţiunea de reformă este atît de idioată şi de ipocrită. Căci reforma fie este elaborată de nişte oameni care se pretind reprezentativi şi care şi-au făcut o meserie din a vorbi pentru alţii, în numele altora, şi atunci este vorba de o amenajare a puterii, de o distribuţie a puterii ce se dublează cu o represiune sporită. Fie este o reformă reclamată, cerută de cei pe care ea îi priveşte, şi atunci ea încetează a fi o reformă, este o acţiune revoluţionară care, din adîncul caracterului ei parţial, e hotărîtă să pună la îndoială totalitatea puterii şi a ierarhiei acesteia. Lucrul acesta este evident în închisori: cea mai măruntă, cea mai modestă revendicare a deţinuţilor e suficientă pentru a dezumfla pseudo-reforma Pleven. Dacă copiii ar reuşi să-şi facă auzite protestele într-o şcoală primară, sau doar întrebările, ar fi de-ajuns pentru a provoca o explozie în ansamblul sistemului de învăţămînt. În fapt, sistemul acesta în care trăim *nu poate să suporte nimic*: de unde radicala sa fragilitate în fiece punct,

în același timp cu forța sa de reprimare globală. După părerea mea, ați fost primul care ne-ați învățat ceva fundamental, atît prin cărțile dumneavoastră cît și într-un domeniu practic: rușinea de a vorbi pentru alții. Vreau să spun: ne băteam joc de reprezentare, spuneam că s-a sfîrșit cu ea, dar nimeni nu trăgea consecința acestei transformări "teoretice", și anume că teoria cerea ca oamenii afectați să vorbească în sfîrșit, practic, pentru ei înșiși.

M. Foucault: Și atunci cînd deținuții au început să vorbească, aveau propria lor teorie cu privire la închisoare, la penalitate, la justiție. Tocmai acest soi de discurs împotriva puterii, acest contra-discurs ținut de deținuți și de cei numiți delincvenți este ceea ce contează, și nu o teorie *despre* delincvență. Problema aceasta a închisorii este o problemă locală și marginală, pentru că nu există mai mult de 100 000 de persoane care trec anual prin închisori; în total, astăzi, în Franța, există poate 300 000 sau 400 000 de persoane care au trecut prin închisoare. Numai că problema aceasta marginală zguduie oamenii. Am fost surprins să constat cîte persoane care nu se află în închisoare puteau fi interesate de problema închisorilor, cîți oameni ce nu erau predestinați să asculte acest discurs al deținuților și felul, pînă la urmă, în care ei înțelegeau acest discurs. Cum să explici asta? Nu este, oare, pentru că, în general, sistemul penal constituie forma prin care puterea ca putere se arată în chipul cel mai manifest? A băga pe cineva la închisoare, a-l ține în închisoare, a-l priva de hrană, de căldură, a-l împiedica să iasă ori să facă dragoste etc. este efectiv manifestarea cea mai delirantă a puterii ce se poate imagina. Stăteam, recent, de vorbă cu o femeie care a fost în închisoare, și aceasta îmi spunea: "Cînd te gîndești că eu, care am patruzeci de ani, am fost pedepsită într-o zi, în închisoare, să nu primesc decît pîine goală!" Ceea ce frapează în această poveste este nu numai puerilitatea exercițiului puterii, ci și cinismul cu care puterea se exercită ca putere, în forma ei cea mai arhaică, cea mai puerilă, cea mai infantilă. A pedepsi pe cineva la pîine și apă, ei bine, aflăm de asta cînd sîntem copii. Închisoarea este singurul loc unde puterea poate să se manifeste în stare nudă, în dimensiunile ei cele mai excesive, și să justifice ca putere morală. "Am tot dreptul să pedepsesc, căci știți că este o ticăloșie să furi, să ucizi..." Tocmai asta e fascinant în închisori, faptul că, de această dată, puterea nu se ascunde, nu se maschează, că se arată ca tiranie împinsă pînă la cele mai mărunte detalii, că este cu cinism ea însăși, fiind în același timp pură, pe de-a-ntregul "justificată", din moment ce poate să se formuleze, integral, înăuntrul unei morale care-i încadrează exercițiul: tirania ei brută apare atunci

ca o dominaţie senină a Binelui asupra Răului, a ordinii asupra dezordinii.

G. Deleuze: Dintr-o dată, şi inversul devine la fel de adevărat. Nu doar deţinuţii sînt trataţi ca nişte copii, ci şi copiii sînt trataţi ca nişte deţinuţi. Copiii îndură o infantilizare care nu le e proprie. Din acest punct de vedere, este adevărat că şcolile sînt puţin închisori, în vreme ce uzinele sînt mult închisori. E de ajuns să vezi intrarea de la Renault. Sau în altă parte: trei bonuri pentru a face pipi pe zi. Aţi găsit un text al lui Jeremy Bentham, din secolul al XVIII-lea, care propune tocmai o reformă a închisorilor: în numele acestei înalte reforme, el stabileşte un sistem circular în care în acelaşi timp închisoarea renovată slujeşte drept model şi unde se trece pe nesimţite de la şcoală la manufactură, de la manufactură la închisoare, şi invers. Aceasta este esenţa reformismului, a reprezentării reformate. Din contră, atunci cînd oamenii încep să vorbească şi să acţioneze în propriul lor nume, ei nu opun o reprezentare, fie şi răsturnată, unei alte reprezentări, nu opun o altă reprezentativitate falsei reprezentativităţi a puterii. Îmi amintesc, de pildă, că spuneaţi că nu există o justiţie populară împotriva justiţiei, că acest lucru se petrece la un alt nivel.

M. Foucault: După părerea mea, sub ura poporului faţă de justiţie, tribunale, închisori nu trebuie să vedem numai ideea unei alte justiţii mai bune şi mai drepte, ci în primul rînd şi mai cu seamă perceperea unui punct singular, în care puterea se exercită pe cheltuiala poporului. Lupta antijudiciară este o luptă împotriva puterii, şi nu cred că ea este o luptă contra nedreptăţilor, contra injustiţiilor justiţiei şi pentru o mai bună funcţionare a instituţiei judiciare. Este, oricum, frapant că ori de cîte ori au avut loc răzmeriţe, revolte şi sediţiuni, ţinta a constituit-o aparatul judiciar, în acelaşi timp şi din aceleaşi motive cu aparatul fiscal, armata şi celelalte forme ale puterii. Ipoteza mea, dar nu este vorba decît de o ipoteză, e că tribunalele populare, de pildă în momentul Revoluţiei, au constituit o modalitate, pentru mica burghezie aliată cu masele, de a recupera, de a-şi reînsuşi mişcarea de luptă împotriva justiţiei. Şi, pentru a o recupera, a propus acest sistem al tribunalului ce se referă la o justiţie care ar putea fi dreaptă, la un judecător care ar putea să dea o sentinţă dreaptă. Însăşi forma tribunalului aparţine unei ideologii a justiţiei care este aceea a burgheziei.

G. Deleuze: Dacă ne uităm la situaţia actuală, puterea are în mod obligatoriu o viziune totală sau globală. Vreau să spun că toate formele actuale de represiune, care sînt multiple, se totalizează cu uşurinţă din punctul de vedere al puterii: represiunea rasistă împotriva

imigranților, represiunea din uzine, represiunea din învățămînt, represiunea împotriva tinerilor în general. Unitatea tuturor acestor forme nu trebuie căutată numai într-o reacție față de Mai '68, ci mult mai mult într-o pregătire și într-o organizare concertată a viitorului nostru apropiat. Capitalismul francez are mare nevoie de o "rezervă" de șomaj și abandonează masca liberală și paternă a slujbei integrale. Din acest punct de vedere își găsesc unitatea: limitarea imigrării, o dată ce s-a spus că emigranților li se încredințau muncile cele mai dure și mai ingrate, represiunea din uzine, din moment ce se pune problema de a le reda francezilor "gustul" unei munci din ce în ce mai dure, lupta împotriva tinerilor și represiunea din învățămînt, dat fiind că represiunea polițienească este cu atît mai vie cu cît avem mai puțină nevoie de tineri pe piața forței de muncă. Nenumărate categorii profesionale vor fi invitate să exercite funcții polițienești din ce în ce mai precise: profesorii, psihiatrii, educatorii de toate felurile etc. Se întîmplă ceva pe care dumneavoastră îl anunțați de multă vreme și despre care am crezut că nu se poate produce: întărirea tuturor structurilor de închidere. Și atunci, față de această politică globală a puterii, se recurge la riposte locale, la contra-focuri, la moduri de apărare activă și uneori preventivă. Nu trebuie să totalizăm ceea ce nu se lasă totalizat decît pe partea puterii și care nu ar putea fi totalizat pe partea noastră decît restaurînd forme reprezentative de centralism și de ierarhie. Ceea ce ne revine, în schimb, de făcut este să izbutim să instaurăm legături laterale, un întreg sistem de rețele, de baze populare. Și asta e greu. În tot cazul, pentru noi, realitatea nu trece cîtuși de puțin prin politica în sensul tradițional de competiție și de împărțire a puterii, a instanțelor așa-zis reprezentative din P.C. sau C.G.T. Realitatea este ceea ce se petrece efectiv, astăzi, într-o uzină, într-o școală, într-o cazarmă, într-o închisoare, într-un comisariat de poliție. Ceea ce face ca acțiunea să presupună un tip de informație de o cu totul altă natură decît informația din ziare (tipul de informație vehiculat de Agenția de presă *Libération*).

M. Foucault: Această dificultate, greutatea noastră de a găsi formele adecvate de luptă nu vine, oare, din faptul că noi nu știm încă ce este cu adevărat puterea? A trebuit, la urma urmelor, să așteptăm secolul al XIX-lea pentru a afla ce este exploatarea, dar continuăm, poate, să nu știm nici acum ce este puterea. Iar Marx și Freud nu sînt, poate, de-ajuns pentru a ne ajuta să cunoaștem acest lucru atît de misterios, în același timp vizibil și invizibil, prezent și ascuns, investit pretutindeni care este puterea. Teoria statului, analiza tradițională a aparatelor statului nu epuizează, desigur, cîmpul de exercitare și de

funcționare al puterii. E marea necunoscută de azi: cine exercită puterea? Și unde anume o exercită? Știm, actualmente, mai mult sau mai puțin, cine exploatează, unde se duce profitul, în mîna cui ajunge și unde este reinvestit, în vreme ce puterea... Știm foarte bine că nu guvernele sînt cele care dețin puterea. Însă noțiunea de "clasă conducătoare" nu este nici foarte clară și nici foarte elaborată. "A domina", "a conduce", "a guverna", "grup aflat la putere", "aparat de stat" etc., iată un întreg joc de noțiuni care se cer analizate. Ar trebui, la fel, să știm pînă unde se exercită puterea, prin ce relee și pînă la ce instanțe deseori infime, de ierarhie, de control, de supraveghere, de interdicție, de constrîngere. Peste tot unde există putere, puterea se exercită. Nimeni nu-i este, la drept vorbind, titularul; și, totuși, ea se exercită întotdeauna într-o anumită direcție, cu unii de-o parte și cu ceilalți de cealaltă; nu se știe cine o are de fapt; se știe, însă, cine n-o are. Dacă lectura cărților dumnevoastră (începînd cu *Nietzsche* și terminînd cu ceea ce presimt din *Capitalism și schizofrenie*) a fost atît de importantă pentru mine e pentru că ele îmi par a merge foarte departe în punerea acestei probleme: sub vechea temă a sensului, a semnificatului, a semnificantului etc., în sfîrșit problema puterii, a inegalității puterilor, a luptelor dintre ele. Fiecare luptă se dezvoltă în jurul unui focar particular de putere (unul dintre nenumăratele mici focare de putere care pot fi un mic șef, un paznic de bloc, un director de închisoare, un judecător, un responsabil sindical, un redactor șef de ziar). Și dacă a desemna aceste focare, a le denunța, a vorbi public despre ele este o luptă, aceasta nu e pentru că nimeni n-ar fi fost conștient, încă, de ele, ci pentru că a lua cuvîntul despre acest subiect, a forța rețeaua informației instituționale, a numi, a spune cine ce a făcut, a arăta ținta cu degetul constituie o primă răsturnare a puterii, un prim pas pentru alte lupte împotriva puterii. Dacă discursuri precum acelea ale deținuților sau ale medicilor de închisori sînt niște lupte e pentru că ei confiscă, fie și doar pentru o clipă, puterea de a vorbi despre închisoare, ocupată, actualmente, doar de administrație și de tovarășii săi reformatori. Discursul de luptă nu se opune inconștientului: se opune secretului. Pare mult mai puțin. Dar dacă este mult mai mult? Există o serie întreagă de echivocuri cu privire la "ascuns", la "refulat", la "ne-spus", care permit "psihanalizarea" la preț scăzut a ceea ce trebuie să constituie obiectul unei lupte. Secretul este poate mult mai greu de înlăturat decît inconștientul. Cele două teme pe care nu încetam a le întîlni pînă mai ieri, "Scriitura e refulatul" și "Scriitura este de drept subversivă" îmi par a traduce un anumit număr de operațiuni ce se cer denunțate cu asprime.

G. Deleuze: Referitor la problema aceasta pusă de dumneavoastră: vedem bine cine exploatează, cine profită, cine guvernează, însă puterea continuă să fie ceva cît se poate de difuz, aş avansa următoarea ipoteză: chiar şi marxismul, în primul rînd el, a determinat problema în termeni de interes (puterea e deţinută de o clasă dominantă definită prin interesele sale). Imediat, ne izbim de întrebarea: cum se face că oameni care nu au efectiv un interes în acest sens urmează, îmbrăţişează strîns puterea şi solicită o parcelă din ea? Poate pentru că, în termeni de *investiţii*, atît economice cît şi inconştiente, interesul nu reprezintă ultimul cuvînt, există investiţii de dorinţă care explică faptul că noi putem, la nevoie, să dorim nu împotriva propriului interes, dat fiind că interesul urmează îndeaproape şi se află acolo unde-l aşează dorinţa, ci să dorim într-un mod mai profund şi mai difuz decît propriul interes. Trebuie să acceptăm să auzim strigătul *Reich*-ului: nu, masele nu au fost înşelate, au dorit fascismul într-un anumit moment! Există investiţii de dorinţă care modelează puterea şi o transmit, şi care fac ca puterea să se găsească atît la nivelul poliţistului cît şi la acela al primului-ministru şi să nu existe absolut nici o diferenţă de natură între puterea exercitată de un mărunt poliţai şi puterea exercitată de un ministru. Natura investiţiilor de dorinţă asupra corpului social este cea care explică de ce anumite partide sau sindicate, care ar fi trebuit să aibă investiţii revoluţionare în numele intereselor de clasă, pot avea investiţii reformiste sau perfect reacţionare la nivelul dorinţei.

M. Foucault: Aşa cum spuneţi, raporturile între dorinţă, putere şi interes sînt mai complicate decît se crede de obicei, şi nu neapărat cei care exercită puterea au obligatoriu interesul de a o exercita; cei care au interesul s-o exercite n-o exercită, şi dorinţa de putere joacă între putere şi interes un joc cu totul aparte, încă necunoscut. Se întîmplă ca masele să dorească, în timpul fascismului, ca unii să exercite puterea, unii care totuşi nu se confundă cu ele, pentru că puterea se va exercita asupra lor şi pe cheltuiala lor, pînă la moartea, sacrificiul, masacrarea lor, dar ele doresc totuşi această putere, doresc ca această putere să fie exercitată. Jocul acesta dintre dorinţă, putere şi interes este încă puţin cunoscut. A fost nevoie de mult timp pentru a şti ce era exploatarea. Iar dorinţa a fost şi este încă o chestiune anevoioasă. Este posibil ca, acum, luptele care se poartă şi, apoi, teoriile locale, regionale, discontinue care sînt pe cale a se elabora în aceste lupte şi care fac în mod absolut corp comun cu ele să constituie începutul unei descoperiri a modului în care se exercită puterea.

G. Deleuze: Revin, atunci, la problema: mişcarea revoluţionară

actuală are multiple focare, şi aceasta nu din slăbiciune sau insuficienţă, deoarece o anume totalizare aparţine mai degrabă puterii şi reacţiunii. De exemplu în Vietnam, există o formidabilă ripostă locală. Dar cum trebuie concepute reţelele, legăturile transversale între aceste puncte active discontinue, de la o ţară la alta şi în interiorul aceleiaşi ţări?

M. Foucault: Discontinuitatea geografică despre care vorbiţi înseamnă, poate, următorul lucru: din moment ce lupta se poartă împotriva exploatării, proletariatul este acela care nu doar poartă această luptă, dar defineşte şi ţintele, metodele, locurile şi instrumentele de luptă; iar a te alia cu proletariatul înseamnă a i te alătura în poziţiile şi în ideologia sa, înseamnă a-ţi asuma motivele luptei sale. A te topi în el. Dar dacă lupta se poartă împotriva puterii, atunci toţi cei asupra cărora se exercită puterea ca abuz, toţi cei care o recunosc ca intolerabilă pot să angajeze lupta acolo unde se află şi pornind de la propria lor activitate (sau pasivitate). Angajînd această luptă care este a lor, căreia ei îi cunosc perfect ţinta şi căreia pot să-i determine metoda, ei intră în procesul revoluţionar. Ca aliaţi, fireşte, ai proletariatului, deoarece, dacă puterea se exercită aşa cum se exercită, este tocmai pentru a menţine exploatarea capitalistă. Ei slujesc în mod real cauza revoluţiei proletare luptînd exact acolo unde opresiunea se exercită asupra lor. Femeile, deţinuţii, soldaţii, bolnavii din spitale, homosexualii au declanşat în momentul de faţă o luptă specifică împotriva formei particulare de putere, de constrîngere, de control ce se exercită asupra lor. Aceste lupte fac parte, actualmente, din mişcarea revoluţionară, cu condiţia să fie radicale, fără compromis şi fără reformism, fără încercări de amenajare a aceleiaşi puteri cu, cel mult, o schimbare a titularului. Iar aceste mişcări sînt legate de mişcarea revoluţionară a proletariatului însuşi în măsura în care acesta trebuie să lupte cu toate controalele şi cu toate constrîngerile ce reproduc, pretutindeni, aceeaşi putere.

Ceea ce înseamnă că generalitatea luptei nu se face cu siguranţă în forma totalizării despre care vorbeaţi adineauri, acea totalizare teoretică, sub forma "adevărului". Ceea ce face generalitatea luptei este însuşi sistemul de putere, toate formele de exercitare şi de aplicare a puterii.

G. Deleuze: Şi că nu se poate atinge un punct oarecare de aplicare fără să te trezeşti confruntat cu tot acest ansamblu difuz, pe care din acel moment ajungi obligatoriu să vrei să-l arunci în aer, pornind de la cea mai măruntă revendicare cu putinţă. Orice apărare şi orice atac revoluţionar parţial întîlneşte, în felul acesta, lupta muncitorească.

VIAȚA OAMENILOR INFAMI

Aceasta nu este o carte de istorie. Selecția pe care o veți găsi în interiorul ei n-a avut altă regulă mai importantă decît propriul meu gust, propria mea plăcere, o emoție, rîsul, surpriza, o oarecare spaimă sau oricare alt sentiment, căruia mi-ar fi, poate, greu să-i justific intensitatea acum, cînd primul moment al descoperirii a trecut.

Este o antologie de existențe. Vieți de cîteva rînduri sau de cîteva pagini, necazuri și aventuri fără număr strînse într-o mînă de cuvinte. Vieți scurte, întîlnite în voia cărților și a documentelor. *Exempla*, dar – spre deosebire de cele pe care le înțelepții le culegeau de-a lungul lecturilor lor – niște exemple care conțin nu atît lecții pe marginea cărora să medităm, cît scurte efecte a căror forță se stinge aproape imediat. Termenul de "știre" (*nouvelle*) este suficient de potrivit pentru a le desemna, prin dubla referință pe care o indică: la rapiditatea poveștii și la realitatea evenimentelor relatate; căci atît de mare e, în aceste texte, concentrarea lucrurilor spuse încît nu știi dacă intensitatea ce le străbate ține mai mult de strălucirea cuvintelor sau de violența faptelor ce se înghesuie în ele. Vieți singulare, devenite, prin nu știu ce întîmplare, stranii poeme, iată ce anume am vrut să adun în acest soi de ierbar.

Ideea mi-a venit, sînt aproape sigur, într-o zi cînd parcurgeam, la Biblioteca Națională, un registru de internare redactat la începutul secolului al XVIII-lea. Am impresia că ea mi-a venit chiar la lectura celor două însemnări care urmează:

> *Mathurin Milan, adus la spitalul din Charenton pe 31 august 1707: "Nebunia sa a constat întotdeauna în a se ascunde de familia sa, în a duce, la țară, o viață obscură, îm a avea procese, în a împrumuta cu camătă și în totală pierdere, în a-și plimba sărmana sa minte pe drumuri necunoscute și în a se crede capabil de cele mai mari fapte."*

Jean Antoine Touzard, adus la castelul din Bicêtre pe 21 aprilie 1701: "Călugăr franciscan apostat, răzvrătit, capabil de crimele cele mai mari, sodomit, ateu dacă cineva poate să fie astfel; este un adevărat monstru de nelegiuire, pe care ar fi mult mai puțin inconvenabil să fie înăbușit decît să fie lăsat liber."

Mi-ar fi greu să spun ce-am simțit cu adevărat la lectura acestor fragmente și a multor altora asemănătoare. Fără îndoială, una din acele senzații despre care se spune că sînt "fizice", ca și cum ar mai putea să existe și altele. Și trebuie să mărturisesc că aceste "știri", făcîndu-și brusc apariția de sub două secole și jumătate de tăcere, au clătinat în mine mai multe fibre decît ceea ce numim de obicei literatură, fără ca eu să pot spune astăzi dacă ceea ce m-a emoționat a fost mai mult frumusețea acestui stil clasic, drapat în cîteva fraze în jurul unor personaje fără doar și poate mizerabile, sau excesele, amestecul de încăpățînare sumbră și de scelerare al acestor vieți cărora le simțim, sub niște cuvinte netede precum piatra, deruta și îndîrjirea.

Cu multă vreme în urmă, am folosit, pentru o carte, astfel de documente. Dacă am făcut-o atunci e, fără îndoială, grație acestei vibrații pe care o mai simt încă și azi atunci cînd mi se întîmplă să întîlnesc aceste vieți infime transformate în scrum în cele cîteva fraze care le-au răpus. Visul ar fi fost acela de a le restitui intensitatea printr-o analiză. În lipsa talentului necesar, nu am făcut, prin urmare, decît să rumeg vreme îndelungată această posibilă analiză; să iau textele în ariditatea lor; să caut care fusese rațiunea lor de a fi, la ce instituții și la ce practică politică făceau referință; să aflu de ce devenise, dintr-o dată, atît de important, într-o societate ca a noastră, să fie "înăbușiți" (așa cum se înăbușește un țipăt, un foc sau un animal) un călugăr scandalos sau un cămătar ciudat și inconsecvent; am căutat rațiunea pentru care s-a dorit împiedicarea, cu atîta zel, a spiritelor rătăcite să se plimbe pe drumurile necunoscute. Dar intensitățile prime care mă motivaseră rămîneau pe dinafară. Și pentru că exista riscul ca ele să nu intre deloc în ordinea rațiunilor, dat fiind că discursul meu era incapabil să le susțină așa cum ar fi trebuit, nu era mai bine să le las în chiar forma care mă făcuse să le resimt?

De unde și ideea acestei culegeri, alcătuite oarecum la voia întîmplării. Culegere care s-a compus fără grabă și fără un scop clar definit. Mult timp, m-am gîndit s-o prezint într-o ordine sistematică, cu cîteva rudimente de explicație și în așa fel încît să poată să

manifeste un minimum de semnificaţie istorică. Am renunţat însă, din motive asupra cărora voi reveni imediat; m-am mărginit să adun, pur şi simplu, un anumit număr de texte, pentru intensitatea pe care îmi părea că o au; le-am însoţit cu cîteva preliminarii; şi le-am repartizat astfel încît să păstrez – cît mai puţin rău cu putinţă, după mine – efectul fiecăruia. Insuficienţa mea m-a condamnat la lirismul frugal al citării.

Cartea aceasta nu-i va încînta, aşadar, pe istorici, mai puţin chiar decît celelalte. Cartea umorală şi pur subiectivă? Aş spune mai curînd – dar poate că înseamnă acelaşi lucru – că este o carte a unei convenţii şi a unui joc, cartea unei mici manii care şi-a elaborat propriul sistem. Sînt convins că poemul cămătarului bizar şi cel al călugărului sodomit mi-au servit, de la un capăt la celălalt, drept model. Pentru a regăsi ceva din aceste existenţe-fulger, din aceste poeme-viaţă, mi-am impus o serie de reguli simple:

– să fie vorba despre personaje care au existat cu adevărat;

– aceste existenţe să fi fost în acelaşi timp obscure şi urmărite de nenoroc;

– să fie povestite în cîteva pagini sau, şi mai bine, în cîteva fraze, cît mai scurt cu putinţă;

– aceste povestiri să nu fie doar nişte anecdote ciudate sau patetice, ci, într-un fel sau altul (dat fiind că era vorba de plîngeri, de denunţuri, de ordine şi de rapoarte), ele să fi făcut parte în mod real din istoria minusculă a acestor existenţe, din nefericirea lor, din furia şi din incerta lor nebunie;

– iar din şocul provocat de aceste cuvinte şi de aceste vieţi să mai apară, şi pentru noi, astăzi, un anumit efect de frumuseţe amestecată cu groază.

Asupra acestor reguli care pot să pară abstracte se cuvine să mă explic însă ceva mai mult.

*

Am vrut să fie de fiecare dată vorba de existenţe reale; cărora să li se poată atribui un loc şi o dată; ca în spatele acestor cuvinte care nu ne mai spun nimic, în spatele acestor cuvinte rapide şi care, în majoritatea timpului, pot să fi fost false, mincinoase, nedrepte, exagerate, să fi existat oameni care au trăit şi au murit, suferinţe, răutăţi, invidii, vociferări. Am eliminat, prin urmare, tot ce putea fi imaginaţie sau literatură: nici unul dintre eroii negri pe care acestea au putut să le inventeze nu mi s-a părut la fel de intens ca aceşti cizmari,

soldaţi dezertori, negustori de nimicuri, notari, călugări vagabonzi, toţi furioşi, scandaloşi, jalnici; şi aceasta, desigur, prin simplul fapt că se ştie că au existat. Am eliminat, de asemenea, toate textele care puteau fi memorii, amintiri, tablouri, toate cele care povesteau, într-adevăr, realitatea, dar păstrînd faţă de ea distanţa privirii, a memoriei, a curiozităţii sau a amuzamentului. Am ţinut ca aceste texte să se afle întotdeauna într-un raport sau, mai curînd, în cît mai multe raporturi posibile cu realitatea: nu doar să se refere la ea, ci şi să opereze în cadrul ei; să constituie o piesă în dramaturgia realului, să reprezinte unealta unei răzbunări, arma unei uri, un episod dintr-o bătălie, gesticulaţia unei disperări sau a unei gelozii, o rugăminte sau un ordin. N-am căutat să reunesc texte care să fie, mai mult decît altele, fidele realităţii, care ar merita să fie reţinute pentru valoarea lor reprezentativă, ci texte care au jucat un rol în realul despre care vorbesc şi care se regăsesc, în schimb, oricare le-ar fi incertitudinea, emfaza sau ipocrizia, traversate de acesta: fragmente de discurs tîrînd după ele fragmentele unei realităţi din care fac parte. Nu o culegere de portrete va putea fi citită aici: sînt capcane, arme, strigăte, gesturi, atitudini, vicleşuguri, intrigi cărora cuvintele le-au fost instrumente. Vieţi reale au fost "jucate" în aceste cîteva fraze; prin asta nu vreau să spun că au fost figurate în ele, ci că, de fapt, libertatea, nefericirea, moartea chiar, soarta în orice caz în ele, cel puţin în parte, au fost hotărîte. Aceste discursuri au intersectat cu adevărat vieţi; aceste existenţe au fost efectiv riscate şi pierdute în aceste cuvinte.

Am vrut, totodată, ca aceste personaje să fie ele însele obscure; ca nimic să nu le fi predispus pentru vreo strălucire, ca ele să nu fi fost înzestrate cu nici una dintre grandorile stabilite şi recunoscute – a naşterii, a averii, a sfinţeniei, a eroismului sau a geniului; să facă parte dintre miliardele de existenţe sortite să treacă fără urme; ca în necazurile şi pasiunile lor, în aceste amoruri şi în aceste uri să existe ceva cenuşiu şi obişnuit în comparaţie cu ceea ce se consideră de obicei demn de a fi povestit; ca, totuşi, ei să fi fost străbătuţi de o anumită ardoare, animaţi de o violenţă, o energie, un exces în răutatea, ticăloşia, josnicia, încăpăţînarea sau nenorocul care le conferea, în ochii anturajului lor, şi direct proporţional cu însăşi mediocritatea lor, un soi de măreţie înspăimîntătoare sau mizerabilă. Plecasem în căutarea acelui soi de particule dotate cu o energie cu atît mai mare cu cît ele însele sînt mai mici şi mai dificil de distins.

Pentru ca, totuşi, ceva din ele să ajungă pînă la noi, a trebuit ca un fascicol de lumină, pentru o clipă măcar, să vină să le surprindă.

Lumină care vine de altundeva. Ceea ce le smulge din bezna în care ele ar fi putut, și în care, probabil, ar fi trebuit să rămînă pentru totdeauna e întîlnirea cu puterea: fără această izbitură, nici un cuvînt nu și-ar mai face, desigur, apariția pentru a reaminti fugitivul lor traiect. Puterea care a pîndit aceste vieți, care le-a urmărit, care a dat, fie și doar pentru o clipă, atenție plîngerilor lor și mărunţului lor vacarm, și care le-a însemnat cu o urmă de gheară, ea este aceea care a provocat cele cîteva cuvinte care ne-au rămas despre ele; fie pentru că cineva a vrut să i se adreseze pentru a denunța, a se plînge, a solicita, a ruga, fie pentru că ea însăși a vrut să intervină și, în doar cîteva cuvinte, a judecat și decis. Toate aceste vieți care erau sortite a trece pe sub orice fel de discurs și a dispărea fără să fi fost vreodată spuse n-au putut să lase urme – scurte, incisive, enigmatice deseori – decît în punctul contactului lor instantaneu cu puterea. Astfel încît este, fără doar și poate, cu neputință să le surprindem în ele însele, așa cum puteau ele să fie "în stare liberă"; ele nu mai pot fi reperate decît așa cum au fost prinse în declamațiile, parțialitățile tactice, minciunile imperative pe care le presupun jocurile puterii și raporturile cu el.

Mi se va spune: iată-vă din nou, cu aceeași incapacitate de a trece linia, de a trece de partea cealaltă, de a asculta și a face auzit limbajul care vine de altundeva sau de jos; mereu aceeași opțiune, de partea puterii, a ceea ce spune sau face să se spună ea. De ce să nu mergem să ascultăm aceste vieți acolo unde ele vorbesc cu de la sine putere? Dar, mai întîi, din ceea ce au fost ele în violența și nefericirea lor singulară, ne-ar mai fi rămas ceva, oricît de puțin, dacă ele n-ar fi intersectat, la un moment dat, puterea și nu i-ar fi provocat acesteia forțele? Nu este, la urma urmelor, una dintre trăsăturile fundamentale ale societății noastre faptul că, în ea, destinul îmbracă forma raportului cu puterea, a luptei cu ea sau împotriva ei? Punctul cel mai intens al vieților, acela în care se concentrează întreaga lor energie, este tocmai acolo unde ele se lovesc de putere, se luptă cu ea, încearcă să-i folosească forțele și să scape din capcanele ei. Cuvintele scurte și stridente care se duc și vin între putere și existențele cele mai neesențiale cu putință reprezintă, pentru acestea, singurul monument care, vreodată, li se va fi acordat; e ceea ce le conferă, pentru a străbate timpul, puțina strălucire, scurtul fulger care le aduce pînă la noi.

Am vrut, pe scurt, să adun cîteva rudimente pentru o legendă a oamenilor obscuri, pornind de la discursurile pe care, la disperare sau furie, ei le schimbă cu puterea.

"Legendă" pentru că, la fel ca în toate legendele, și aici se

produce un anumit echivoc între fictiv şi real. El se produce, însă, din motive opuse. Legendarul, oricare i-ar fi miezul de realitate, nu este, pînă la urmă, altceva decît suma a ceea ce se spune despre această realitate. Este indiferent faţă de existenţa sau inexistenţa celui a cărui glorie o transmite. Dacă acesta a existat, legenda îl acoperă cu atîtea minuni, îl înfrumuseţează cu atîtea imposibilităţi, încît totul se petrece, sau aproape, ca şi cum acesta nici n-ar fi trăit vreodată. Iar dacă este pur imaginar, legenda povesteşte despre ele atîtea istorisiri insistente, încît el capătă consistenţa istorică a cuiva care va fi existat cu adevărat. În textele pe care urmează să le citiţi, existenţa acestor bărbaţi şi a acestor femei se reduce exact la ceea ce s-a spus despre ei; din ceea ce ei au fost şi din ceea ce ei au făcut nu se păstrează nimic, sau cel mult în cîteva fraze. Raritatea, şi nu prolixitatea este cea care face ca realul şi ficţiunea să se echivaleze. Dat fiind că n-au fost nimic în istorie, că nu au jucat nici un rol în evenimente şi nici un rol apreciabil în rîndul oamenilor importanţi, dat fiind că nu au lăsat despre ei nici o urmă la care să se poată face trimitere, ei nu au şi nu vor avea niciodată existenţă decît la adăpostul precar al acestor cuvinte. Şi, graţie textelor care vorbesc despre ei, ei ajung pînă la noi nepurtînd mai multe indicii de realitate decît dacă ar veni din *Legenda de aur** sau dintr-un roman de aventuri. Această pură existenţă verbală, care face din aceşti nefericiţi şi din aceşti scelerați nişte fiinţe cvasi-fictive, ei o datorează dispariţiei lor aproape exhaustive şi şansei sau nenorocului care determinat supravieţuirea, la voia documentelor regăsite, a cîtorva rare cuvinte care vorbesc despre ei sau pe care ei înşişi le-au rostit. Legendă neagră, dar mai cu seamă legendă seacă, redusă la ce s-a spus într-o zi şi care, prin improbabile întîlniri, s-a păstrat pînă la noi.

Aceasta este o altă trăsătură a acestei legende negre. Ea nu s-a transmis, asemeni celei aurite, printr-o necesitate profundă, urmînd nişte trasee continui. Prin însăşi natura sa, ea este fără tradiţie; rupturi, ştergeri, uitări, încrucişări, reapariţii – numai aşa poate ea să ajungă pînă la noi. Hazardul o poartă încă de la început. A fost nevoie, mai întîi, de un joc de împrejurări care au atras, contra oricărei aşteptări, asupra individului cel mai obscur, asupra vieţii sale mediocre, asupra unor defecte pînă la urmă destul de obişnuite, privirea puterii şi

---

* *La Légende dorée*, denumire dată culegerii de vieţi ale sfinţilor alcătuită la jumătatea secolului al XIII-lea de călugărul domincan Jacques de Voragine. *La Légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, nrr. 132-133, 1967, 2 vol.

explozia furiei sale: întîmplare care a făcut ca vigilenţa responsabililor sau a instituţiilor, destinată, fireşte, să elimine orice dezordine, l-a reţinut pe acesta în loc de altul, pe acest călugăr scandalos, de exemplu, sau pe această femeie bătută, sau pe acest beţiv inveterat şi furios, sau pe acest negustor certăreţ şi nu pe atîţia alţii, de lîngă ei, al căror tapaj nu era cu nimic mai mic. Şi a fost, după aceea, nevoie ca, dintre atîtea documente pierdute şi risipite, acesta şi nu altul să ajungă pînă la noi, să fie găsit şi citit. Astfel încît, între aceşti oameni fără importanţă şi noi, care nu avem mai multă ca ei, nu există nici un raport de necesitate. Nimic nu făcea probabilă apariţia lor din umbră, a lor mai curînd decît a altora, cu vieţile şi necazurile lor. Să ne amuzăm, dacă vrem, văzînd în asta o revanşă: şansa ce le permite acestor oameni absolut fără glorie să apară din mijlocul atîtor morţi, să gesticuleze încă, să-şi manifeste încă furia, tristeţea sau invincibila lor încăpăţînare de a divaga compensează, poate, neşansa care a atras asupra lor, în ciuda modestiei şi a anonimatului, explozia puterii.

Nişte vieţi care sînt ca şi cum nu ar fi existat, nişte vieţi care nu supravieţuiesc decît ca urmare a izbirii de o putere care n-a vrut decît să le nimicească sau, măcar, să le şteargă, nişte vieţi ce nu revin decît ca efect al nenumărate hazarduri, acestea sînt infamiile din care am vrut să adun, aici, cîteva resturi. Există o falsă infamie, aceea de care beneficiază acei indivizi ai groazei şi ai scandalului care au fost Gilles de Rais, Guillery sau Cartouche, Sade şi Lacenaire. Aparent infami, din pricina amintirilor abominabile pe care le-au lăsat, a nelegiuirilor care le sînt atribuite, a groazei respectuoase pe care au inspirat-o, aceştia sînt, de fapt, nişte oameni ai legendei glorioase, chiar dacă motivele acestei faime sînt opuse celor care fac sau ar trebui să facă măreţia oamenilor. Infamia lor nu este decît o modalitate a universalei *fama*. În vreme ce călugărul apostat sau bietele spirite rătăcite pe drumuri necunoscute sînt infami într-un sens cît se poate de strict; ei nu mai există decît prin cele cîteva cuvinte teribile care erau menite a-i face nedemni, pe vecie, de memoria oamenilor. Şi întîmplarea a vrut că doar aceste cuvinte, tocmai aceste cuvinte să supravieţuiască. Reîntoarcerea lor, acum, în real, se face exact în forma în care ei fuseseră izgoniţi din lume. Inutil să le căutăm altă faţă sau să presupunem în ei altă măreţie; ei nu sînt mai mult decît lucrul prin care s-a dorit a fi copleşiţi: nici mai mult, nici mai puţin. Aceasta este infamia strictă, aceea care, nefiind amestecată nici cu scandal ambiguu, nici cu admiraţie surdă, nu cade la învoială cu nici un fel de glorie.

*

În comparație cu marea culegere a infamiei, care ar aduna urmele acesteia de peste tot și din toate timpurile, îmi dau seama că alegerea de față este meschină, îngustă, oarecum monotonă. Este vorba de documente datînd, toate, cu aproximație, din aceeași sută de ani, 1660-1760, și provenind din aceeași sursă: arhivele internării, ale poliției, ale petițiilor adresate regelui și ale scrisorilor de denunț. Să presupunem că nu este vorba decît despre un prim volum și că *Viața oamenilor infami* va putea să se extindă și la alte timpuri și locuri.

M-am oprit asupra acestei perioade și asupra acestui tip de texte ca urmare a unei vechi familiarități. Dar dacă gustul meu de ani întregi pentru ele nu s-a dezmințit și dacă mai revin și astăzi la ele e pentru că bănuiesc în ele un început; un eveniment, în tot cazul, important, în care s-au încrucișat mecanisme politice și efecte de discurs.

Aceste texte din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (mai cu seamă dacă le comparăm cu ceea ce va fi, ulterior, platitudinea administrativă și polițienească) au o strălucire, dezvăluie prin ocolul unei fraze o splendoare, o violență care dezmint, în ochii noștri cel puțin, micimea afacerii sau meschinăria destul de rușinoasă a intențiilor. Viețile cele mai jalnice sînt descrise aici cu imprecația sau emfaza ce par a conveni celor mai tragice. Efect, fără îndoială, comic; există ceva derizoriu în a convoca întreaga putere a cuvintelor, și, prin ele, atotputernicia cerului și a pămîntului în jurul unor dezordini atît de insignifiante sau al unor nenorociri atît de comune: "Prăbușit sub povara celei mai mari dureri, Duchesne, rîndaș, îndrăznește cu umilă și respectuoasă încredere să se arunce la picioarele Maiestății Voastre pentru a implora să i se facă dreptate împotriva celei mai rele dintre toate femeile... Cîtă speranță trebuie să aibă nefericitul care, împins spre ultima extremitate, a recurs astăzi la Majestatea Voastră după ce va fi epuizat toate căile blîndeții, ale dojanei și ale menajamentului pentru a readuce la datoria sa o femeie lipsită de orice sentiment al religiei, al onoarei, al probității și chiar al omeniei? Aceasta e, Sire, starea nefericitului care îndrăznește să-și facă auzită vocea plîngăreață în urechile Majestății Voastre". Sau în jurul acestei doici părăsite care solicită arestarea soțului în numele celor patru copii ai săi "care nu au poate nimic altceva de așteptat din partea tatălui lor decît un exemplu îngrozitor al efectelor dezordinii. Dreptatea Dumneavoastră, Monseniore, îi va feri de o atît de dezonorantă educație, pe mine și familia mea de oprobiu și infamie, și-l va pune în imposibilitatea de a

aduce vreun prejudiciu societății pe un rău cetățean care nu poate decît să-i dăuneze". Veți rîde poate; dar nu trebuie să uităm: acestei retorici care nu este grandilocventă decît din pricina micimii lucrurilor la care se aplică, puterea îi răspunde în niște termeni care nu ni se par cu nimic mai măsurați; cu, totuși, diferența că prin cuvintele puterii trece fulgerul deciziilor sale; iar solemnitatea lor poate fi autorizată dacă nu de importanța a ceea ce pedepsesc, cel puțin de rigoarea pedepsei pe care o impun. Dacă este închisă nu știu care vînzătoare de horoscopuri e pentru că "există puține crime pe care ea să nu le fi comis și nici una de care să nu fie capabilă. De aceea este pe cît de drept, pe atît de caritabil ca publicul să fie scăpat de urgență de această femeie atît de periculoasă, care îl fură, îl înșeală și îl scandalizează nepedepsită de atîția ani". Sau referitor la un tînăr descreierat, fiu rău și destrăbălat: "Este un monstru de libertinaj și de impietate... Obișnuit cu toate viciile: escroc, recalcitrant, nestăpînit, violent, capabil să atenteze la viața propriului său tată în mod deliberat... însoțit tot timpul de prostituate de ultimă spiță. Tot ce i se înfățișează din escrocheriile și dereglările sale nu produce nici o impresie asupra sufletului său; nu răspunde la acestea decît printr-un surîs de scelerat care ne încunoștințează asupra împietririi sale și ne întărește convingerea că este incurabil". La cea mai mică extravaganță sîntem deja în abominabil sau, cel puțin, în discursul invectivei și al execrării. Aceste femei de moravuri ușoare și acești copii turbați nu pălesc alături de Nero sau Rodogune. Discursul puterii în epoca clasică, ca și discursul care i se adresează, naște monștri. De ce tot acest teatru atît de emfatic al cotidianului?

Priza puterii asupra obișnuitului vieții fusese organizată de către creștinism în bună parte în jurul confesiunii: obligația de a înșira în mod regulat pe firul limbajului lumea minusculă de zi cu zi, greșelile banale, slăbiciunile chiar și cele mai imperceptibile și pînă și jocul tulbure al gîndurilor, intențiilor și dorințelor; ritual de mărturisire în care cel care vorbește este în același timp cel despre care se vorbește; ștergerea lucrului spus prin chiar enunțarea sa, dar și creștere a mărturisirii înseși, care trebuie să rămînă secretă și să nu lase altă urmă decît remușcarea și faptele de penitență. Occidentul creștin a inventat această surprinzătoare constrîngere, pe care a impus-o tuturor, de a spune totul pentru a șterge totul, de a formula chiar și cele mai mărunte greșeli într-un murmur neîntrerupt, îndîrjit, exhaustiv, căruia nu trebuia să-i scape nimic, dar care nu trebuia să-și supraviețuiască nici măcar o secundă. Pentru sute de milioane de oameni, vreme de

secole, răul a trebuit să fie mărturisit la persoana întîi, într-un şuşotit obligatoriu şi fugitiv.

Dar cu începere de la un moment ce poate fi situat la sfîrşitul secolului al XVII-lea, acest mecanism a fost încadrat şi debordat de un altul, a cărui funcţionare era cu totul diferită. Înlănţuire administrativă şi nu religioasă; mecanism de înregistrare şi nu de iertare. Obiectivul urmărit era, cu toate acestea, identic. În parte cel puţin: punere în discurs a cotidianului, parcurgere a universului infim al iregularităţilor şi dezordinilor lipsite de importanţă. Însă mărturisirea nu mai joacă, acum, rolul eminent pe care i-l rezervase creştinismul. Pentru acest mod de control şi supraveghere sînt utilizate, în mod sistematic, nişte procedee vechi, pînă atunci, însă, strict localizate: denunţul, plîngerea, ancheta, raportul, turnătoria, interogatoriul. Şi tot ce se spune astfel se înregistrează în scris, se acumulează, constituie dosare şi arhive. Vocea unică, instantanee şi fără urmă a mărturisirii penitenţiale, care ştergea răul ştergîndu-se pe ea însăşi, este înlocuită de voci multiple, care se depun într-o enormă masă documentară şi constituie astfel, în timp, un fel de memorie în continuă creştere a tuturor relelor lumii. Răul minuscul al mizeriei şi al greşelii nu mai este trimis la cer prin confidenţa abia audibilă a mărturisirii; se acumulează pe pămînt sub formă de urme scrise. Un cu totul alt tip de raporturi se instaurează între putere, discurs şi cotidian, o cu totul altă manieră de a-l administra pe acesta din urmă şi de a-l formula. Ia naştere, pentru viaţa obişnuită, o nouă punere în scenă.

Primele sale instrumente, arhaice dar deja complicate, se cunosc: petiţiile, scrisorile cu sigiliu sau ordinele regale, închiderile diverse, rapoartele şi deciziile poliţiei. N-am să revin asupra acestor lucruri deja ştiute; ci doar asupra anumitor aspecte care pot să dea seamă de intensitatea stranie şi de un fel de frumuseţe pe care le degajă uneori aceste imagini grăbite în care nişte bieţi oameni au căpătat, pentru noi care-i privim de atît de departe, chipul infamiei. Scrisoarea cu sigiliu, internarea, prezenţa generalizată a poliţiei, toate acestea nu evocă, de obicei, decît despotismul unui monarh absolut. Dar trebuie să ne dăm seama că acest “arbitrariu” era un soi de serviciu public. “Ordinele regelui” nu cădeau la întîmplare, de sus în jos, ca nişte semne ale mîniei monarhului, decît în cazurile cele mai rare. În majoritatea cazurilor, ele erau solicitate împotriva cuiva de către anturajul acestuia, de către tatăl sau mama sa, de către una din rude, de către familia, fiii sau fiicele, vecinii săi, de către preotul locului uneori sau de vreun notabil; aceste ordine erau cerute cu insistenţă, ca şi cum ar fi

fost vorba de cine știe ce crimă care ar fi meritat furia suveranului, pentru cîte o obscură poveste de familie: soți batjocoriți sau bătuți, averi delapidate, conflicte de interese, tineri rebeli, escrocherii sau beții și toate abaterile de la buna-purtare. Scrisoarea cu sigiliu care trecea drept voința expresă și particulară a regelui de a-l închide pe unul dintre supușii săi fără a se urma căile justiției normale, nu era decît răspunsul la această cerere venită de jos. Ea nu era, însă, acordată de drept oricui o solicita; o anchetă trebuia s-o preceadă, pentru a judeca cu privire la întemeierea cererii; ea trebuia să stabilească dacă dezmățul, beția, violența sau libertinajul cu pricina meritau într-adevăr o internare, în ce condiții și pentru cît timp: sarcină a poliției, care strîngea, în acest scop, mărturii, delațiuni și întregul murmur suspect care creează ceață în jurul fiecăruia.

Sistemul scrisoare cu sigiliu-închidere nu a constituit decît un episod destul de scurt: nu mai mult de un secol și limitat numai la Franța. Ceea ce nu-l face să fie mai puțin important în istoria mecanismelor puterii. El nu asigură erupția spontană a arbitrarului regal în elementul cel mai cotidian al vieții. Îi asigură, mai curînd, distribuția conform unor circuite complexe și într-un întreg joc de cereri și răspunsuri. Abuz al despotismului? Poate; totuși, nu, în sensul în care monarhul ar abuza pur și simplu de propria-i putere, ci în sensul că fiecare poate să se folosească pentru sine, pentru propriile sale scopuri și împotriva celorlalți, de enormitatea puterii absolute: un fel de punere la dispoziție a mecanismelor suveranității, o posibilitate oferită celor dibaci să le capteze de a-i deturna efectele în propriul său avantaj. De aici, un anumit număr de consecințe: suveranitatea politică ajunge să se insereze la nivelul cel mai elementar al corpului social; de la supus la supus – și este vorba, uneori, de cei mai umili –, între membrii aceleiași familii, în relații de vecinătate, de interese, de meserie, de rivalitate, de ură și dragoste, se poate profita, pe lîngă armele tradiționale ale autorității și supunerii, de resursele unei puteri politice care are forma absolutismului; fiecare, dacă știe să joace jocul, poate deveni pentru celălalt un monarh teribil și fără de lege: *homo homini rex*; un întreg lanț politic vine să se intersecteze cu trama cotidianului. Această putere mai trebuie, însă, fie și doar o clipă, însușită, canalizată, captată și îndreptată în direcția dorită; este nevoie, pentru a te folosi de ea în propriul avantaj, s-o "seduci"; ea devine în același timp obiect al dorinței și obiect al seducției; e, așadar, dezirabilă, și aceasta exact în măsura în care ea este absolut de temut. Intervenția unei puteri politice fără limite în raportul cotidian devine,

astfel, nu doar acceptabilă şi familiară, ci şi profund dorită, nu fără a deveni, ca urmare tocmai a acestui fapt, tema unei frici generalizate. Nu trebuie să ne mire această înclinaţie care, puţin cîte puţin, a deschis relaţiile de apartenenţă sau de dependenţă legate tradiţional de familie, spre controluri administrative şi politice. Şi nici faptul că puterea nemăsurată a regelui funcţionînd astfel în mijlocul pasiunilor, al furiilor, al mizeriilor şi ticăloşiilor a putut să devină, în ciuda sau mai degrabă tocmai din cauza utilităţii sale, obiect al detestării. Cei care se foloseau de scrisorile cu sigiliu şi regele care le acorda au fost prinşi în capcana complicităţii lor: primii au pierdut tot mai mult din forţa lor tradiţională în folosul unei puteri administrative; iar regele, tot amestecîndu-se zi de zi în atîtea uri şi intrigi, a început să fie el însuşi urît. Cum spunea ducele de Chaulieu, cred, în *Memoriile a două tinere căsătorite**, tăind capul regelui, Revoluţia Franceză i-a decapitat pe toţi taţii de familie.

Din toate acestea n-aş vrea să reţin pentru moment decît atît: o dată cu acest întreg dispozitiv al petiţiilor, scrisorilor cu sigiliu, internării, poliţiei, o infinitate de discursuri îşi va face apariţia, traversînd în toate direcţiile cotidianul şi ocupîndu-se, dar într-un mod absolut diferit de acela al mărturisirii, de răul minuscul al vieţilor lipsite de importanţă. În plasele puterii, de-a lungul unor circuite destul de complicate, vin să se prindă disputele între vecini, certurile dintre părinţi şi copii, neînţelegerile casnice, excesele de vin şi de sex, gîlcevile publice şi nenumărate pasiuni secrete. A existat ceva de forma unui imens şi omniprezent apel pentru punerea în discurs a tuturor acestor agitaţii şi a fiecăreia dintre aceste mărunte suferinţe. Începe să urce un murmur care nu se va opri: acela prin care variaţiile individuale de comportament, ruşinile şi secretele sînt oferite puterii de către discurs. Oarecarele încetează să mai aparţină tăcerii, rumorii trecătoare şi mărturisirii fugitive. Toate aceste lucruri care compun obişnuitul, detaliul lipsit de importanţă, obscuritatea, zilele fără glorie, viaţa comună pot şi trebuie să fie spuse – mai mult, scrise. Au devenit descriptibile şi transcriptibile, exact în măsura în care sînt străbătute de mecanismele unei puteri politice. Vreme îndelungată, nu meritaseră

---

* Aluzie la cuvintele ducelui de Chaulieu, reproduse în *Scrisoarea Domnişoarei de Chaulieu către Doamna de L'Estorade*, *in* H. de Balzac, *Mémoires de deux jeunes mariées*, Paris, Librairie nouvelle, 1856, p. 59: "Tăind capul lui Ludovic al XVI-lea, Revoluţia le-a tăiat capul tuturor taţilor de familie".

a fi spuse fără bătaie de joc decît gesturile celor mari; sîngele, naşterea şi fapta de vitejie erau singurele care dădeau dreptul la istorie. Iar dacă se întîmpla, totuşi, ca, uneori, cei umili să acceadă la un soi de glorie, era ca urmare a unei fapte extraordinare – strălucirea unei sfinţenii sau enormitatea unei nelegiuiri. Că poate să existe, în ordinea de zi cu zi, ceva de felul unui secret de spulberat, că neesenţialul poate fi, într-un anumit fel, important a rămas ceva absolut exclus pînă cînd, peste aceste turbulenţe minuscule, a venit să se aşeze privirea albă a puterii.

Apariţie, aşadar, a unei imense posibilităţi de discurs. O anumită cunoaştere cu privire la cotidian îşi are aici o parte cel puţin a originii sale şi, o dată cu ea, o grilă de inteligibilitate pe care Occidentul s-a arătat preocupat s-o aplice gesturilor noastre, modurilor noastre de a fi şi de a face. Pentru aceasta a fost, însă, nevoie de omniprezenţa deopotrivă reală şi virtuală a monarhului; a trebuit ca el să fie imaginat destul de aproape de toate aceste mizerii, destul de atent la cea mai mică dintre aceste dezordini pentru ca el să fie tot mai solicitat; a trebuit ca el însuşi să apară înzestrat cu un fel de ubicuitate fizică. În forma sa primă, acest discurs referitor la cotidian era în întregime întors către rege; i se adresa lui; trebuia să se strecoare în marile ritualuri ceremoniale ale puterii; trebuia să adopte forma acestora şi să le îmbrace semnele. Banalul nu putea fi spus, descris, observat, supravegheat şi calificat decît în interiorul unui raport de putere bîntuit de figura regelui – de puterea sa reală şi de fantasma forţei sale. De unde şi forma cu totul singulară a acestui discurs: el necesita un limbaj decorativ, imprecator sau rugător. Fiecare dintre aceste istorii de toate zilele trebuia spusă cu emfaza rarelor evenimente care sînt demne de a reţine atenţia monarhilor; marea retorică trebuia să îmbrace aceste afaceri de nimic. Nicicînd, mai tîrziu, mohorîta administraţie poliţienească sau dosarele medicinei sau ale psihiatriei nu vor mai regăsi astfel de efecte de limbaj. Uneori, un edificiu verbal somptuos pentru a povesti o ticăloşie obscură sau o intrigă măruntă; alteori, cîteva fraze scurte fulgerîndu-l pe un mizerabil şi rearuncîndu-l imediat în bezna sa; sau prelunga relatare a necazurilor povestite după modelul rugăminţii şi al umilinţei: discursul politic al banalităţii nu putea fi decît solemn.

Se mai produce însă, în aceste texte, şi un alt efect de disparitate. Se întîmpla de multe ori ca solicitările de internare să fie făcute de oameni de condiţie foarte joasă, puţin sau deloc alfabetizaţi; ei înşişi, cu puţinele lor cunoştinţe sau, în locul lor, un scrib mai mult sau mai puţin priceput compuneau cum puteau şi ei formulările şi turnurile de

frază pe care le considerau a se impune atunci cînd te adresezi regelui sau celor mari, şi le amestecau cu cuvinte stîngace şi violente, expresii necioplite prin care ei îşi imaginau, desigur, că dau mai multă forţă şi mai mult adevăr solicitărilor lor, atunci, în fraze solemne şi dislocate, alături de cuvinte ininteligibile răsar expresii aspre, stîngace, rău sunătoare; în limbajul obligatoriu şi ritualic se întreţes nerăbdările, furiile, turbările, pasiunile, ranchiunile şi revoltele. O anumită vibraţie şi nişte intensităţi sălbatice dau peste cap regulile acestui discurs afectat şi se fac auzite cu propriile lor moduri de a se rosti. Aşa vorbeşte, de pildă, nevasta lui Nicolas Bienfait: ea "îşi ia libertatea de a-i expune Monseniorului că numitul Nicolas Bienfait, căruţaş de remiză, este un om foarte destrăbălat care o omoară cu bătaia şi care vinde totul, făcînd deja să moară cele două neveste ale sale, dintre care primeia i-a ucis copilul în corp, a doua după ce i-a vîndut şi mîncat totul, datorită tratamentului rău, a făcut-o să moară de langoare, ajungînd să vrea s-o stranguleze cu o zi înainte de a muri... Celei de-a treia vrea să-i mănînce inima friptă, nemaisocotind alte multe omoruri pe care le-a comis; Monseniore, mă arunc la picioarele Majestăţii Voastre pentru a implora Mila Voastră. Sper că în bunătatea Voastră îmi veţi face dreptate, căci viaţa fiindu-mi ameninţată clipă de clipă, n-am să încetez să mă rog la Domnul să vă ţină sănătos..."

Documentele adunate de mine aici sînt omogene; şi riscă să pară monotone. Toate funcţionează, însă, în mod disparat. Disparitate între lucrurile povestite şi modul de a le spune; disparitate între cei care se plîng şi se cerşesc şi cei care au toată puterea asupra lor; disparitate între ordinea minusculă a problemelor ridicate şi enormitatea puterii puse în operă; disparitate între limbajul ceremoniei şi al puterii şi limbajul furiilor şi al neputinţelor. Sînt nişte texte care trag cu ochiul către Racine, Bossuet sau Crébillon; dar ele poartă în sine o întreagă turbulenţă populară, o întreagă mizerie şi violenţă, o întreagă "josnicie", cum se spunea pe atunci, pe care nici o literatură din acea epocă n-ar fi putut s-o adăpostească. Ele fac să apară calici, sărmani sau doar mediocri pe scena unui ciudat teatru în care aceştia adoptă postùri, turnuri ale vocii, grandilocvenţe şi se îmbracă în zdrenţe de postav, care le sînt necesare dacă vor să li acorde atenţie pe scena puterii. Ei duc, uneori, cu gîndul la o biată trupă de măscărici care s-ar împopoţona cît se poate cu nişte straie altădată somptuoase pentru a juca în faţa unui public de bogaţi care îşi va bate joc de ei. Cu mica diferenţă că aceştia îşi joacă propria viaţă, în faţă unor potentaţi care pot să decidă în privinţa ei. Nişte personaje coborîte din Céline care

doresc să se facă auzite la Versailles.

Va veni o zi în care toată această disparitate va dispărea. Puterea care se va exercita la nivelul vieții cotidiene nu va mai fi aceea a unui monarh apropiat și îndepărtat, atotputernic și capricios, sursă a tot ce-i justiție și obiect al oricărui fel de seducție, în același timp principe politic și forță magică; ea se va constitui dintr-o rețea fină, diferențiată, continuă, care va lega instituțiile diferite ale justiției, poliției, medicinei, psihiatriei. Iar discursul care se va forma atunci nu va mai avea veche teatralitate artificială și stîngace; se va dezvolta într-un limbaj care se va pretinde acela al observației și al neutralității. Banalul va fi analizat prin grila eficace dar cenușie a Administrației, a jurnalismului și al științei; dacă nu cumva vom merge să-i căutăm splendorile ceva mai departe, în literatură. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea ne aflăm în epoca încă aspră și barbară în care toate aceste mediații nu există; corpul mizerabililor este pus să înfrunte direct corpul regelui, agitația lor să se confrunte cu ceremoniile sale; nu există nici limbaj comun, ci o ciocnire între strigăte și ritualuri, între dezordini ce se vor rostite și rigoarea formelor ce trebuie respectată. De aici, pentru noi, care privim de departe această primă apariție a cotidianului în codul politicului, fulgurații ciudate, ceva strident și intens, care se va pierde ulterior, atunci cînd aceste lucruri și acești oameni vor fi transformați în "afaceri", fapte diverse sau cazuri.

*

Moment important acesta, al unei societăți care a acordat cuvinte, turnuri și fraze, ritualuri de limbaj masei anonime a oamenilor pentru ca aceștia să poată să vorbească despre ei înșiși – să vorbească public și sub tripla condiție ca acest discurs să fie adresat și pus în circulație în interiorul unui dispozitiv de putere bine definit, ca el să determine apariția fundalului pînă atunci abia perceptibil al existențelor și ca pornind de la acest război infim al pasiunilor și intereselor, el să ofere puterii posibilitatea unei intervenții suverane. Urechea lui Denys era o mică mașină elementară în comparație cu aceasta. Ca și cum puterea ar fi ușoară și facil, desigur, de distrus, dacă n-ar face decît să supravegheze, să spioneze, să surprindă, să interzică și să pedepsească; ea, însă, incită, suscită, produce; nu este doar un ochi și o ureche; îi face pe oameni să acționeze și să vorbească.

Această mașinărie a fost fără doar și poate importantă pentru constituirea unor domenii de cunoaștere. Ea nu este străină nici de un

nou regim al literaturii. Nu vreau să spun că scrisoarea cu sigiliu s-ar afla la originea unor forme literare inedite, ci că la răscrucea secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, raporturile dintre discurs, putere, viaţa cotidiană şi adevăr s-au legat într-un nou fel, în care literatura era şi ea implicată.

Fabula, în funcţie de sensul cuvîntului, este ceea ce merită a fi spus. Vreme îndelungată, în societatea occidentală, viaţa de zi cu zi n-a putut să acceadă la discurs decît străbătută şi transfigurată de fabulos; trebuia să fie scoasă din ea însăşi prin eroism, fapta de vitejie, aventuri, Providenţă şi graţie, eventual nelegiuire; trebuia să fie marcată cu o tuşă de imposibil. Abia atunci devenea dicibilă. Ceea ce o făcea inaccesibilă îi permitea să funcţioneze ca lecţie şi ca exemplu. Cu cît o povestire era mai neobişnuită, cu atît forţa ei de a vrăji şi de a convinge era mai mare. În acest joc al "fabulosului exemplar", indiferenţa faţă de adevărat şi de fals era, prin urmare, fundamentală. Iar dacă se întîmpla ca mediocritatea realului să fie povestită pentru ea însăşi, nu era decît pentru a provoca un efect de caraghioslîc: simplul fapt de a vorbi despre aşa ceva provoca rîsul.

Începînd cu secolul al XVII-lea, Occidentul a asistat la naşterea unei întregi "fabule" a vieţii obscure din care fabulosul a fost exclus. Imposibilul sau derizoriul au încetat să mai fie condiţia sub care obişnuitul putea fi povestit. Ia naştere o artă a limbajului a cărei sarcină nu mai este aceea de a cînta improbabilul, ci de a face să apară ceea ce nu apare – nu poate sau nu trebuie să apară: să spună ultimele trepte, cele mai mărunte, ale realului. În momentul în care are loc instaurarea unui dispozitiv pentru a se forţa spunerea "infimului", ceea ce nu se spune, ceea ce nu merită nici o glorie, "infamul" deci, se formează un nou imperativ, care va constitui ceea ce am putea să numim etica imanentă a discursului literar occidental: funcţiile sale ceremoniale vor dispărea treptat; sarcina lui nu va mai fi aceea de a manifesta în chip sensibil strălucirea mult prea vizibilă a forţei, a graţiei, a erotismului, a puterii; ci de a căuta ceea ce este cel mai greu de surprins, cel mai ascuns, cel mai dificil de spus şi de arătat, pînă la urmă cel mai interzis şi mai scandalos. Un soi de poruncă de a scoate din bîrlog latura cea mai nocturnă şi mai cotidiană a existenţei (fie şi cu riscul de a descoperi, uneori, în ea figurile solemne ale destinului) va trasa ceea ce constituie panta de evoluţie a literaturii cu începere din secolul al XVII-lea, de cînd ea a început să fie literatură în sensul modern al cuvîntului. Mai mult decît o formă specifică, decît o relaţie esenţială cu forma, tocmai această constrîngere, era să spun această

morală este cea care o caracterizează şi i-a adus pînă la noi imensa mişcare: obligaţia de a spune cele mai comune dintre secrete. Literatura nu rezumă la ea însăşi această mare politică, această mare etică discursivă; şi nici nu se reduce în întregime la ea; dar îşi are în această politică şi etică locul său şi condiţia sa de existenţă.

De unde şi dublul său raport cu adevărul şi cu puterea. În vreme ce fabulosul nu poate să funcţioneze decît într-o indecizie între adevărat şi fals, literatura se instaurează printr-o decizie de ne-adevăr: ea se prezintă în mod explicit pe ea însăşi ca artificiu, dar angajîndu-se să producă efecte de adevăr recognoscibile ca atare; importanţa acordată, în epoca clasică, naturalului şi imitaţiei reprezintă, neîndoielnic, una din primele maniere de a formula această funcţionare "în adevăr" a literaturii. Ficţiunea a înlocuit, aşadar, fabulosul, romanul se eliberează de romanesc şi nu se va dezvolta decît eliberîndu-se cît mai complet de el. Literatura face, aşadar, parte din marele sistem de constrîngeri prin care Occidentul a silit cotidianul să intre în discurs; locul său este, însă, unul special: în îndîrjirea ei de a căuta cotidianul sub el însuşi, de a depăşi limitele, de a spulbera cu brutalitate sau insidios secretele, de a deplasa regulile şi codurile, de a spune inavuabilul, ea va tinde, prin urmare, să se plaseze în afara legii sau, măcar, de a lua asupra ei însăşi povara scandalului, a transgresiunii şi a revoltei. Mai mult decît oricare altă formă de limbaj, ea rămîne discursul "infamiei": ei îi revine sarcina de a spune indicibilul extrem – răul maxim, secretul suprem, intolerabilul, neruşinatul. Fascinaţia pe care le exercită, de ani şi ani de zile, una asupra alteia psihanaliza şi literatura este, din acest punct de vedere, semnificativă. Dar nu trebuie să uităm că această poziţie cu totul singulară a literaturii nu este decît efectul unui anumit dispozitiv de putere care traversează, în Occident, economia discursului şi strategiile adevăratului.

Spuneam, la început, că mi-ar plăcea ca aceste texte să fie citite asemeni unor "nuvele".. Era, desigur, exagerat spus; nici una nu va egala vreodată cea mai măruntă povestire al lui Cehov, Maupassant sau James. Nici "cvasi-", nici "sub-literatură", aceste texte nu reprezintă nici măcar schiţa unui gen; ci, în dezordine, zgomot şi chin, lucrarea puterii asupra vieţilor, şi discursul care se naşte de aici. *Manon Lescaut** povesteşte una dintre istoriile care urmează.

---

* A.F. Prévost, *Les Aventures du chevalier Des Grieux et de Manon Lascaut*, Amsterdam, 1733.

ÎNCORPORAREA SPITALULUI ÎN TEHNOLOGIA MODERNĂ

În ce moment a început spitalul să fie considerat ca un instrument terapeutic, altfel spus ca un instrument de intervenție în maladie, ca un instrument capabil, prin el însuși și prin fiecare dintre efectele sale, să îngrijească un bolnav?

Spitalul ca instrument terapeutic este, într-adevăr, un concept relativ modern, dat fiind că datează de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. În jurul anului 1760 și-a făcut apariția ideea că spitalul putea și trebuia să fie un instrument menit a-l vindeca pe bolnav. Acest lucru se petrece prin intermediul unei noi practici: vizita și observarea sistematică și comparată a spitalelor.

În Europa, asistăm la începutul unei serii de călătorii de studii. Printre acestea, cea a englezului Howard*, care a străbătut spitalele și închisorile continentului între 1775 și 1780; ca și cea a francezului Tenon**, trimis la cererea Academiei de Științe, în momentul cînd se punea problema reconstrucției stabilimentului Hôtel-Dieu din Paris.

Aceste călătorii de studii prezentau mai multe caracteristici:

1) Finalitatea lor era aceea de a defini, pe baza unei anchete, un program de reformă sau de reconstrucție al spitalelor. Atunci cînd Academia de Științe s-a hotărît să-l trimită pe Tenon în diferite țări europene ca să ancheteze cu privire la situația spitalelor, acesta a scris următoarea frază care mi se pare foarte importantă: "Spitalele deja existente trebuie să permită evaluarea meritelor și defectelor noului spital".

---

* J. Howard, *The State of Prisons in England and Wales*, London, Warrington, 2 vol., 1777-1780 (*État des prisons, des hôpitaux et des maisons de force*, trad. fr. J.P. Bérenger, Paris, Lagrange, 2 vol., 1788).

** J.-R. Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, Paris, Royez, 1788.

Se consideră, atunci, că nici o teorie medicală nu este suficientă în ea însăşi pentru a defini un program spitalicesc. În plus, nici un plan arhitectural abstract nu este în măsură să ofere formula spitalului bun. Este vorba, într-adevăr, despre o problemă complexă, ale cărei efecte şi consecinţe nu sînt foarte bine cunoscute. Spitalul acţionează asupra bolilor, poate uneori să le agraveze, să le multiplice sau, din contră, să le atenueze.

Numai o critică empirică asupra acestui obiect nou care este spitalul, interogat şi izolat într-un mod cu totul nou, va putea să ofere ideea unui program modern de construire a spitalelor. Spitalul încetează, prin urmare, să mai fie o simplă figură arhitecturală, făcînd de-aici înainte parte dintr-un fapt medico-spitalicesc care se cere studiat la fel ca şi climatele, maladiile etc.

2) Aceste anchete furnizează puţine detalii cu privire la aspectul exterior al spitalului şi la structura generală a edificiului. Nu era vorba de nişte descrieri de monumente, asemănătoare celor pe care le întocmeau clasicii călători din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, ci de nişte descrieri funcţionale. Howard şi Tenon dădeau, într-adevăr, seamă de numărul de bolnavi per spital, de relaţia dintre numărul pacienţilor şi numărul paturilor, de spaţiul util al instituţiei, de mărimea şi înălţimea sălilor, de cantitatea de aer de care dispunea fiecare bolnav şi, în sfîrşit, de rata mortalităţii şi a vindecării.

Ei căutau, de asemenea, să determine relaţiile care puteau să existe între fenomenele patologice şi condiţiile proprii fiecărui stabiliment în parte. Astfel, Tenon cerceta care erau condiţiile particulare în care erau cel mai bine îngrijite cazurile spitalizate pentru răni şi care erau, pentru răniţi, împrejurările cele mai puţin favorabile. În felul acesta, el stabilea o corelaţie între rata crescută a mortalităţii printre răniţi şi proximitatea cu bolnavii atinşi de febră malignă, cum se spunea pe atunci. El demonstra, totodată, că rata mortalităţii parturientelor creştea atunci cînd acestea erau internate într-o încăpere situată deasupra răniţilor.

La fel studia Tenon şi traiectele, deplasările, mişcările din interiorul spitalului, în special parcursurile urmate de lenjeria curată, de cearşafuri, de lenjeria murdară, de prosoapele folosite de răniţi etc. El încerca să determine cine transporta acest material, unde-l ducea, unde era el spălat, cui îi era distribuit. După părerea lui, aceste parcursuri explicau diferite fapte patologice caracteristice spitalelor.

El mai analiza, totodată, şi de ce trepanaţia, una dintre operaţiile cel mai frecvent practicate în acea epocă, se desfăşura mult mai bine la

spitalul englez din Bethleem decît la Hôtel-Dieu din Paris. Existau cumva factori interni din structura spitalicească şi din modul de repartizare a bolnavilor care explicau această situaţie? Întrebarea se punea în funcţie de situarea sălilor, de repartizarea lor, de transportul lenjeriei murdare.

3) Autorii acestor descrieri funcţionale a organizării medico-spaţiale a spitalului nu erau, cu toate acestea, arhitecţi. Tenon era medic, şi în această calitate l-a desemnat Academia de Ştiinţe să viziteze spitalele. Şi chiar dacă Howard nu era medic, el a fost, totuşi, un precursor al filantropilor şi deţinea o competenţă aproape socio-medicală.

Aşa a apărut un nou mod de a vedea spitalul, conceput ca un mecanism care trebuie să îngrijească şi, pentru aceasta, trebuind, mai întîi, să îndrepte efectele patologice pe care el putea să le producă.

S-ar putea afirma că acest lucru nu este nou, că de multă vreme spitalele se consacrau îngrijirii bolnavilor, se poate afirma că ceea ce se descoperă în secolul al XVIII-lea este faptul că spitalele nu vindecă atît cît ar trebui; că nu este vorba de altceva decît de o rafinare a exigenţelor clasice cu privire la instrumentul spitalicesc.

Aş vrea să formulez o serie de obiecţii la această ipoteză. Spitalul care funcţiona în Europa de pe vremea Evului Mediu nu constituia cîtuşi de puţin o modalitate de a vindeca şi nici măcar nu fusese conceput pentru aceasta. În istoria îngrijirilor oferite bolnavului în Occident au existat, în realitate, două categorii distincte care nu se suprapuneau, care se întîlneau deseori, dar care erau fundamental diferite: medicina şi spitalul.

Spitalul ca instituţie importantă, esenţială chiar pentru viaţa urbană a Occidentului cu începere din Evul Mediu, nu este o instituţie medicală. În acea epocă, medicina nu este o profesiune spitalicească. Este important să reţinem această situaţie pentru a înţelege inovaţia pe care o reprezintă introducerea, în secolul al XVIII-lea, a unei medicini spitaliceşti sau a unui spital medico-terapeutic. Voi încerca să arăt diferenţa dintre aceste două categorii pentru a situa această inovaţie.

Înainte de secolul al XVIII-lea, spitalul era în primul rînd o instituţie de asistenţă pentru cei săraci. El era, totodată, şi o instituţie de separare şi de excludere. Săracul, ca atare, avea nevoie de asistenţă; ca bolnav, el era purtătorul unei maladii pe care risca s-o propage. Pe scurt, era periculos. De aici, existenţa necesară a spitalului, atît pentru a strînge bolnavii la un loc, cît şi pentru a-i feri pe ceilalţi de pericolul pe care ei îl reprezentau. Pînă în secolul al XVIII-lea, personajul ideal

al spitalului nu era, aşadar, bolnavul, cel care trebuia îngrijit, ci săracul, care era deja muribund. Este vorba, în acest din urmă caz, de o persoană care necesită o asistenţă materială şi spirituală, care are nevoie să primească ultimul ajutor şi ultimul sacrament. Aceasta era funcţia esenţială a spitalului.

Se spunea pe atunci – nu fără motiv – că spitalul era un loc unde veneai ca să mori. Personalul spitalicesc nu se străduia să-l îngrijească pe bolnav, ci să-i obţină mîntuirea. Era un personal caritativ (alcătuit din membri ai bisericii şi din laici) care munceau la spital pentru a face operă de mizericordie şi a se asigura, astfel, de mîntuirea viitoare. Prin urmare, instituţia servea la salvarea sufletului celui bolnav în clipa morţii, ca şi al personalului care-l îngrijea. El exercita o funcţie de trecere de la viaţă spre moarte, de salvare spirituală, mult mai mult decît o funcţie materială, şi aceasta separîndu-i pe indivizii periculoşi de restul populaţiei.

Pentru studierea semnificaţiei generale a spitalului în Evul Mediu şi în timpul Renaşterii, trebuie citită *Cartea vieţii active de la Hôtel-Dieu**, scrisă de un parlamentar, care a fost administrator al acestui stabiliment, într-o limbă plină de metafore – un soi de *Roman de la rose* al spitalizării –, dar care reflectă cît se poate de bine amestecul dintre funcţiile de asistenţă şi cele de conversie spirituală ce incumbau pe atunci spitalului.

Acestea erau caracteristicile spitalului pînă la începutul secolului al XVIII-lea. Spitalul general, loc de internare în care se înghesuiau şi se amestecau bolnavi, nebuni, prostituate etc., continuă să fie, la jumătatea secolului al XVII-lea, un soi de instrument mixt de excludere, de asistenţă şi de conversie spirituală care ignoră funcţia medicală.

În ceea ce priveşte practica medicală, nici unul dintre elementele care o integrau şi îi slujeau ca justificare ştiinţifică nu o predestinau să fie o medicină spitalicească. Medicina medievală, şi încă cea din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, era profund individualistă, individualistă pentru medic, căruia i se recunoştea condiţia după o iniţiere asigurată de corporaţia medicală însăşi. Ea cuprindea o stăpînire a textelor şi transmiterea unor formule mai mult sau mai puţin secrete. Experienţa spitalicească nu făcea parte din formarea ritualică a medicului.

---

* Maître Jehan Henri (cantor la Notre-Dame şi preşedinte al Camerei de anchete din Parlament), *Le Livre de vie active des religieuses de Hôtel-Dieu de Paris*, Paris, 1480.

Intervenţia medicului în cazul bolii gravita în jurul conceptului de criză. Medicul trebuia să observe boala şi pe bolnav încă de la apariţia primelor simptome pentru a determina momentul în care urma să se producă criza. Criza reprezenta momentul cînd în bolnav se înfruntau natura sa sănătoasă şi răul care îl lovise. În această luptă între natură şi boală, medicul trebuia să observe semnele, să prevadă evoluţia şi să favorizeze, pe cît posibil, triumful sănătăţii şi al naturii asupra bolii. În cură, intrau în joc natura, boala şi medicul. În această luptă, medicul îndeplinea o funcţie de predicţie, de arbitru şi de aliat al naturii împotriva bolii. Acest soi de bătălie sub forma căreia se desfăşura cura nu putea să se deruleze decît printr-o relaţie individuală între medic şi bolnav. Ideea unei largi serii de observaţii, culese înăuntrul spitalului, care să permită reliefarea caracteristicilor generale ale unei maladii şi ale elementelor sale particulare etc. nu făcea parte din practica medicală.

Nimic, astfel, din practica medicală a epocii nu permitea organizarea cunoştinţelor spitaliceşti. Şi nici organizarea spitalului nu permitea intervenţia medicinei. Drept urmare, pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, spitalul şi medicina vor rămîne două domenii separate. Dar cum s-a produs transformarea, cum, adică, s-a "medicalizat" spitalul şi cum s-a ajuns la medicina spitalicească?

Principalul factor al acestei transformări nu l-a constituit căutarea unei acţiuni pozitive a spitalului asupra bolnavului şi bolii, ci pur şi simplu anularea efectelor negative ale spitalului. Nu era vorba în primul rînd de o medicalizare a spitalului, ci de purificarea lui de efectele sale nocive, de dezordinea pe care o prilejuia. Prin dezordine se înţelege, în acest caz, maladiile pe care această instituţie putea să le producă la persoanele internate şi să le propage în oraşul în care se afla aceasta. Spitalul constituia, astfel, un focar permanent de dezordine economică şi socială.

Această ipoteză a unei "medicalizări" a spitalului prin eliminarea dezordinii pe care el o producea este confirmată de faptul că cea dintîi mare organizare spitalicească a Europei a apărut în secolul al XVII-lea, mai cu seamă în spitalele maritime şi militare. Punctul de plecare al reformei spitaliceşti nu a fost spitalul civil, ci spitalul maritim, care era un loc de dezordine economică. Într-adevăr, plecînd de la el se organiza traficul de mărfuri, de obiecte preţioase şi alte materii rare ce proveneau din colonii. Traficantul care se prefăcea că este bolnav era condus la spital încă de la debarcare. Aici, el ascundea obiectele pe care le sustrăgea, în felul acesta, controlului economic al vămii. Marile

spitale maritime din Londra, Marsilia sau La Rochelle deveneau, astfel, locul unui vast trafic împotriva căruia protestau autoritățile fiscale.

Astfel, deci, cel dintîi regulament spitalicesc care apare în secolul al XVII-lea se referă la inspectarea lăzilor pe care marinarii, medicii și farmaciștii le păstrau în spitale. Începînd cu acest moment, cuferele puteau fi inspectate și se putea înregistra conținutul lor. Dacă se găseau mărfuri destinate contrabandei, proprietarii erau imediat pedepsiți. Astfel își face apariția, în acest regulament, o primă anchetă economică.

În plus, o altă problemă apare în aceste spitale maritime și militare: aceea a carantinei, adică a bolilor epidemice pe care puteau să le aducă persoanele care debarcau. Lazareturile instalate, de pildă, la Marsilia și La Rochelle constituiau un soi de spital perfect. E însă vorba, în primul rînd, de un tip de spitalizare ce nu concepe spitalul ca pe un instrument de cură, ci mai degrabă ca pe un mijloc de a împiedica apariția unui focar de dezordine economică și medicală.

Dacă spitalele maritime și militare au devenit modele ale reorganizării spitalicești e, așadar, pentru că, o dată cu mercantilismul, reglementările economice au devenit mai stricte. Dar și pentru că valoarea omului creștea de fiecare dată mai mult. Într-adevăr, tocmai aceasta e epoca în care formarea individului, capacitatea și aptitudinile sale au început să aibă un preț pentru societate.

Să luăm exemplul armatei. Pînă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, nu exista nici o dificultate în a recruta soldați. Era suficient să deții niște mijloace financiare. Existau, în Europa, șomeri, vagabonzi, mizerabili dispuși să se înroleze în armata indiferent cărei puteri, naționale sau religioase. La sfîrșitul secolului al XVII-lea, introducerea puștii face ca armata să devină mult mai tehnică, mai subtilă și mai costisitoare. Pentru a deprinde mînuirea unei puști, este nevoie de o ucenicie, de manevre, de instrucții. În felul acesta, prețul unui soldat ajunge să-l întreacă pe acela al unui simplu muncitor, iar costul armatei se transformă într-un capitol bugetar important pentru toate țările. Iată de ce, atunci cînd un soldat este format, el nu poate fi lăsat să moară. Dacă moare, acest lucru trebuie să se întîmple într-o bătălie, ca soldat, nu din pricina unei maladii. Nu trebuie să uităm că, în secolul al XVII-lea, rata mortalității soldaților era foarte ridicată. Cu titlu de exemplu, o armată austriacă ce a plecat din Viena spre Italia a pierdut cinci șesimi din efectivul său înainte de a ajunge la locul luptei. Aceste pierderi cauzate de boli, epidemii și dezertări

constituiau o problemă relativ curentă.

Plecînd de la această transformare tehnică a armatei, spitalul militar devine o problemă tehnică şi militară importantă: 1) oamenii din spitalul militar trebuiau supravegheaţi să nu dezerteze deoarece fuseseră formaţi la un cost ridicat; 2) ei trebuiau îngrijiţi ca să nu moară de boală; 3) trebuia, în sfîrşit, să nu se ajungă ca, o dată restabiliţi, ei să mimeze boala pentru a rămîne în camere etc.

A apărut, în consecinţă, o reorganizare administrativă şi politică: un control nou al autorităţii în incinta spitalului militar. La fel s-a întîmplat şi cu spitalul maritim cu începere din momentul în care tehnica maritimă a devenit mai complexă şi cînd nici aici nu se mai putea accepta pierderea unei persoane formate la un cost ridicat.

Cum s-a realizat această reorganizare a spitalului? Reamenajarea spitalelor maritime şi militare nu se bazează pe o tehnică medicală, ci în primul rînd pe o tehnologie pe care am putea s-o calificăm drept politică, şi anume disciplina.

Disciplina este o tehnică de exercitare a puterii care n-a fost, la drept vorbind, inventată, ci mai curînd elaborată de-a lungul secolului al XVIII-lea. Într-adevăr, ea existase de-a lungul istoriei, în Evul Mediu şi chiar în Antichitate. Din acest punct de vedere, mănăstirile constituie un exemplu de loc al puterii înăuntrul căruia domnea un sistem disciplinar. Sclavia şi marile companii sclavagiste existente în coloniile spaniole, engleze, franceze, olandez etc. erau şi ele nişte modele de mecanisme disciplinare. Dacă am merge pînă la legiunea romană, am găsi şi acolo un model de disciplină.

Mecanismele disciplinare datează, astfel, din vremuri vechi, dar ele apar izolate şi fragmentate pînă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, cînd puterea disciplinară se perfecţionează, transformîndu-se într-o nouă tehnică de gestionare a omului. Se vorbeşte frecvent despre invenţiile tehnice ale secolului al XVII-lea – tehnologia chimică, metalurgia etc. –, dar nu se spune nimic despre invenţia tehnică reprezentată de acest nou mod de a guverna omul, de a-i controla multiplele sale aspecte, de a le utiliza la maximum şi de a ameliora produsul util al muncii sale, al activităţilor sale graţie unui sistem de putere care permite controlul lor. În marile fabrici care încep să apară, în armată, în şcoli, cînd în întreaga Europă se observă marile progrese ale alfabetizării, apar aceste noi tehnici de putere care constituie marile invenţii ale secolului al XVII-lea.

Plecînd de la exemplul şcolii şi de la acela al armatei, ce anume vedem apărînd în această epocă?

1) O artă a repartizării spaţiale a indivizilor. În armata secolului al XVII-lea, indivizii sînt îngrămădiţi, formează un conglomerat, cu cei mai puternici şi mai capabili înainte şi cu cei care nu ştiu să lupte, sînt laşi şi ameninţă să fugă, pe flancuri sau în mijloc. Forţa unui corp militar rezida, atunci, în efectul de densitate al acestei mase umane.

În secolul al XVIII-lea, din contră, începînd din momentul cînd soldatul primeşte o puşcă, este necesară studierea distribuţiei indivizilor cu scopul de a-i plasa convenabil acolo unde eficacitatea lor va putea să fie maximă. Disciplina militară începe din momentul cînd un soldat este învăţat cum să se plaseze, cum să se deplaseze, cum să fie acolo unde trebuie să fie.

În şcolile secolului al XVII-lea, la fel, elevii sînt înghesuiţi. Profesorul îl chema pe unul dintre ei, îi ţinea cîteva minute un curs, după care îl trimitea la loc şi-l chema pe altul, şi tot aşa. Învăţămîntul colectiv oferit tuturor elevilor în mod simultan presupunea o repartizare spaţială a clasei.

Disciplina este, mai presus de orice, o analiză a spaţiului; individualizarea prin intermediul spaţiului, plasarea corpurilor într-un spaţiu individualizat este cea care permite clasificarea şi combinarea.

2) Disciplina nu îşi exercită controlul asupra rezultatului unei acţiuni, ci asupra dezvoltării acesteia. În fabricile de tip corporativ ale secolului al XVII-lea, ceea ce se cerea de la muncitor şi de la maistru era fabricarea unui produs înzestrat cu calităţi particulare. Modul de a fabrica aceste produse depindea de ceea ce se transmitea de la o generaţie la alta. Controlul nu afecta modul de producţie. În mod asemănător, un soldat era învăţat cum să se bată, cum să fie mai tare decît adversarul în lupta individuală sau pe cîmpul de luptă.

Cu începere din secolul al XVIII-lea s-a dezvoltat o artă a corpului uman. Se începe prin a se observa mişcările executate, prin a se determina care dintre ele sînt cele mai eficace, mai rapide şi mai potrivite. Aşa îşi face apariţia, în fabrici, faimosul şi sinistrul personaj al contramaistrului, însărcinat să observe nu dacă se munceşte, ci cum s-ar putea munci mai repede şi cu mişcări mai bine adaptate. În armată îşi fac apariţia subofiţerul şi, o dată cu el, exerciţiile, manevrele şi descompunerea mişcărilor în timp. Celebru regulament al infanteriei, care asigură victoria lui Frederic de Prusia, cuprinde o serie de mecanisme de conducere a mişcărilor corpului.

3) Disciplina este o tehnică de putere care implică o supraveghere constantă şi continuă a indivizilor. Nu este suficient ca aceştia să fie observaţi din cînd în cînd sau să se vadă dacă ceea ce fac

corespunde regulilor. Ei trebuie supravegheaţi neîncetat pentru ca activitatea să se realizeze, trebuie supuşi unei piramide permanente de supraveghere. Aşa şi-au făcut apariţia, în armată, o serie continuă de grade, care merg de la general pînă la simplul soldat, şi un sistem de inspecţii, treceri în revistă, parade, defilări etc. care permite observarea în permanenţă a fiecărui individ.

4) Disciplina presupune un registru permanent: adnotări cu privire la individ, relatarea evenimentelor, element disciplinar, comunicarea informaţiilor către eşaloanele superioare astfel încît nici un amănunt să nu scape vîrfului ierarhiei.

În sistemul clasic, exerciţiul puterii era confuz, global şi discontinuu. Era vorba de puterea suverană asupra unor grupuri integrate pe familii, cetăţi, parohii, adică pe unităţi globale. Nu era vorba de o putere acţionînd continuu asupra individului.

Disciplina reprezintă ansamblul de tehnici în virtutea cărora sistemele de putere au ca obiectiv şi ca rezultat singularizarea indivizilor. Ea constituie puterea de individualizare al cărei instrument fundamental constă în examen. Examenul este supravegherea permanentă, clasificatoare, care permite repartizarea indivizilor, judecarea, evaluarea, localizarea şi, astfel, utilizarea lor la maximum. Prin intermediul examenului, individualitatea devine un element pentru exercitarea puterii.

Introducerea unor mecanisme disciplinare în spaţiul dezordonat al spitalului avea să permită medicalizarea acestuia. Toate cele expuse pînă acum explică de ce spitalul a fost disciplinat: motivele economice, valoarea atribuită individului, dorinţa de a se evita propagarea epidemiilor explică controlul disciplinar la care sînt supuse spitalele. Dar dacă această disciplină îmbracă un caracter medical, dacă această putere disciplinară este încredinţată medicului, acest fapt se datorează unei transformări a cunoaşterii medicale. Formarea unei medicini spitaliceşti se cuvine atribuită, pe de o parte, introducerii disciplinei în spaţiul spitalicesc şi, pe de altă parte, transformării pe care o înregistrează în această epocă practicarea medicinei.

În sistemul epistemic şi epistemologic al secolului al XVIII-lea, marele model de inteligibilitate al maladiilor îl reprezintă botanica, mai exact clasificarea lui Linné. Aceasta implică necesitatea de a gîndi maladiile ca pe un fenomen natural. Ca şi pentru plante, există, în cazul bolilor, specii diferite, caracteristici observabile, tipuri de evoluţie. Boala este natura, însă o natură datorată acţiunii particulare a mediului asupra individului. Atunci cînd persoana sănătoasă este

supusă unor acţiuni ale mediului, ea serveşte drept punct de sprijin pentru boală, fenomen-limită al naturii. Aerul, apa, alimentaţia, regimul general de viaţă constituie bazele pe care se dezvoltă, într-un individ, diferitele tipuri de boli.

În această perspectivă, cura este dirijată de o intervenţie medicală care nu vizează să atingă boala propriu-zisă, ca în medicina crizei, ci, aproape în marginea bolii şi a organismului, care se orientează spre mediul ambiant: aerul, apa, temperatura, regimul, alimentaţia etc. O medicină a mediului este cea care se constituie, în măsura în care boala este considerată un fenomen natural care ascultă de nişte legi naturale.

Iată de ce tocmai în articularea acestor două procese – deplasarea intervenţiei medicale şi aplicarea disciplinei la spaţiul spitalicesc – se întîlneşte originea spitalului medical. Aceste două fenomene, de origine diferită, aveau să poată să se întîlnească graţie introducerii unei discipline spitaliceşti a cărei funcţie era aceea de a garanta anchetele, supravegherea, aplicarea disciplinei în lumea dezordonată a bolnavilor şi a bolilor şi, în sfîrşit, de a transforma starea locului care îi cuprindea pe bolnavi. Totodată, aceştia au fost individualizaţi şi repartizaţi într-un spaţiu în care puteau fi supravegheaţi şi în care puteau fi notate evenimentele care aveau loc; s-au modificat, în egală măsură, aerul pe care aceştia îl respirau, temperatura ambiantă, apa potabilă, regimul, astfel încît noul chip al spitalului, impus de introducerea disciplinei, să aibă o funcţie terapeutică.

Dacă admitem ipoteza că spitalul s-a născut din tehnicile puterii disciplinare şi din medicina de intervenţie asupra mediului, vom putea să înţelegem diferitele caracteristici ale acestei instituţii.

1) Localizarea spitalului şi repartizarea internă a spaţiului. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, chestiunea spitalului este mai presus de orice o chestiune de spaţiu. Este vorba, mai întîi, de a şti unde anume va trebui situat spitalul pentru ca el să înceteze a mai fi un loc sumbru, întunecat şi confuz, situat în inima oraşului, în care oamenii ajung înainte să moară, propagînd în mod periculos miasme, aer contaminat, apă murdară etc. Va trebui ca locul în care va fi situat spitalul să se conformeze controlului sanitar al oraşului. Localizarea spitalului trebuia să fie determinată plecînd de la o medicină a spaţiului urban.

Trebuia, apoi, ca şi distribuţia internă a spaţiului în spital să fie calculată în funcţie de anumite criterii: dacă exista convingerea că o acţiune asupra mediului avea darul de a-i însănătoşi pe bolnavi, în

jurul fiecărui bolnav trebuia, atunci, creat un mic spaţiu individualizat, specificat, modificabil în funcţie de pacient, de boală şi de evoluţia acesteia. Era necesar să se obţină o autonomie funcţională şi medicală a spaţiului de supravieţuire al bolnavului. S-a stabilit, astfel, principiul după care paturile nu trebuie ocupate cu mai mult de un bolnav. Astfel a fost suprimat patul-dormitor, în care uneori puteau să se îngrămădească pînă la şase persoane.

Va trebui, de asemenea, ca în jurul bolnavului să se creeze un mediu modificabil care să permită mărirea temperaturii, împrospătarea aerului, dirijarea lui spre un singur bolnav etc. Pornind de aici se dezvoltă cercetări cu privire la individualizarea spaţiului de viaţă şi a respiraţiei bolnavilor, inclusiv în saloanele colective. Astfel, s-a ajuns, de exemplu, la formularea proiectului de a se izola patul fiecărui bolnav cu ajutorul unor cearşafuri aşezate pe laturi şi deasupra, pentru a se permite circulaţia aerului evitîndu-se, totodată, propagarea miasmelor.

Toate acestea ne arată felul în care, într-o structură particulară, spitalul constituie un mijloc de intervenţie asupra bolnavului. Arhitectura spitalicească trebuie să reprezinte factorul şi instrumentul curei spitaliceşti. Spitalul în care bolnavii se duceau ca să moară trebuie să dispară. Arhitectura spitalicească devine un instrument curativ, la fel ca şi un regim alimentar, o sîngerare sau oricare altă acţiune medicală. Spaţiul spitalicesc a fost medicalizat în funcţia şi efectele sale. Aceasta este prima caracteristică a transformării spitalului la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

2) Transformarea sistemului de putere în interiorul spitalului. Pînă la jumătatea secolului al XVIII-lea, personalul religios, rareori laic, exercită puterea. El este însărcinat cu viaţa cotidiană a spitalului, cu salvarea şi alimentaţia persoanelor internate. Medicul nu era chemat decît pentru a se ocupa de bolnavii cel mai grav atinşi. Mai puţin decît de o acţiune reală, era vorba, de fapt, de o garanţie, de o simplă justificare. Vizita medicală era un ritual foarte neregulat. În principiu, ea avea loc o dată pe zi şi pentru sute de bolnavi. În plus, medicul depindea din punct de vedere administrativ de personalul religios, care avea puterea de a-l concedia.

Începînd din momentul în care spitalul e conceput ca un instrument de cură şi cînd împărţirea spaţiului devine un mijloc terapeutic, medicul îşi asumă principala responsabilitate a organizării spitaliceşti. El este cel consultat pentru a se determina cum anume trebuie construit şi organizat un spital; de aceea a realizat Tenon

amintita anchetă. Forma de mănăstire, proprie comunităţii religioase, utilizată pînă acum pentru organizarea spitalului, este interzisă. În plus, dacă regimul alimentar, aerisirea etc. devin instrumente ale curei, controlînd regimul bolnavului, medicul este însărcinat, pînă la un anumit punct, cu funcţionarea economică a spitalului, care, pînă atunci, fusese un privilegiu al ordinelor religioase.

În acelaşi timp, prezenţa medicului în spital se reafirmă şi se intensifică. Numărul vizitelor creşte într-un ritm susţinut de-a lungul întregului secol al XVIII-lea. În 1680, la Hôtel-Dieu din Paris, medicul trecea o dată pe zi; în mod cu totul diferit, în secolul al XVIII-lea s-au stabilit diverse regulamente prin care s-a specificat, succesiv, că trebuiau efectuate vizite nocturne pentru bolnavii cel mai grav; că fiecare vizită trebuia să dureze două ore; şi, pentru a încheia, în 1770, că un medic trebuia să rezideze în interiorul spitalului pentru a fi măsură să intervină, dacă era necesar, la orice oră din zi şi din noapte.

Aşa s-a ajuns la apariţia personajului medicului de spital, care nu existase înainte. Pînă în secolul al XVIII-lea, marii medici nu proveneau din spitale. Erau medici consultanţi care îşi cîştigaseră prestigiul graţie unui număr de vindecări spectaculoase. Medicul la care recurgeau comunităţile religioase pentru efectuarea de vizite în spital era cel mai adesea cel mai slab din breasla sa. Marele medic de spital, cu atît mai competent cu cît era mai mare experienţa sa în aceste instituţii, este o invenţie a secolului al XVIII-lea. Tenon, de pildă, a fost medic de spital; la fel, munca pe care Pinel a realizat-o la Bicêtre n-a fost posibilă decît graţie experienţei dobîndite în mediul spitalicesc.

Această inversare a ordinii ierarhice în interiorul spitalului prin exercitarea puterii de către medic se reflectă în ritualul vizitei: defilarea aproape religioasă, condusă de medic, a întregii ierarhii a spitalului: asistenţi, elevi, infirmiere etc. prezentîndu-se în faţa patului fiecărui bolnav în parte. Acest ritual codificat al vizitei, care desemnează locul pe care-l ocupă puterea medicală, se regăseşte şi în regulamentele spitaliceşti din secolul al XVIII-lea. Aceste regulamente indică unde anume trebuie să stea fiecare persoană, precizează faptul că trecerea medicului trebuie anunţată de un clopoţel, că infirmiera trebuie să stea aproape de uşă, cu un caiet în mînă, şi să-l însoţească pe medic atunci cînd acesta pătrunde în salon etc.

3) Organizarea unui sistem de registre permanent şi complet, în măsura posibilului, pentru consemnarea a tot ce se petrece. Să ne

uităm, mai întîi, la metodele de identificare a bolnavului. Acestuia i se prindea de încheietura braţului o etichetă pentru a putea fi deosebit atît viu, cît şi atunci cînd murea. Pe partea de sus a patului era atîrnată o fişă ce cuprindea numele bolnavului şi boala de care acesta suferea. Se începe, de asemenea, utilizarea unei serii de registre care strîng şi transmit informaţia: registrul general al intrărilor şi ieşirilor în care se înscria numele bolnavului, diagnosticul medicului care-l primea, salonul în care se afla şi, la sfîrşit, dacă decedase sau, din contră, fusese vindecat; registrul fiecărui salon în parte, pregătit de infirmiera şefă; registrul farmaciei, în care figurau reţetele; registrul cu directivele pe care medicul le formula în timpul vizitei cu privire la reţete, tratamentul prescris, diagnostic etc.

Într-un final, medicilor li s-a impus obligaţia de a-şi confrunta experienţa cu registrele – cel puţin o dată pe lună, aşa cum preciza, în 1785, regulamentul de la Hôtel-Dieu –, cu scopul de a nota diferitele tratamente administrate, cele care au dat rezultate satisfăcătoare, medicii care au înregistrat cele mai multe succese, dacă maladiile epidemice treceau de la un salon la altul etc. În felul acesta, în interiorul spitalului se formează o colecţie de documente. Şi, astfel, acesta constituie nu doar un loc de cură, ci şi un loc de producere a cunoaşterii medicale. Cunoaşterea medicală, care, pînă în secolul al XVIII-lea, era localizată în cărţi, într-un soi de jurisprudenţă medicală concentrată în marile tratate clasice ale medicinei, începe să ocupe un loc care nu mai e textul, ci spitalul. Nu mai este vorba de ceea ce e scris şi tipărit, ci de ceea ce se adună zi de zi în tradiţia vie, activă şi actuală pe care o reprezintă spitalul.

Acesta e modul în care s-a afirmat, în cursul perioadei 1780-1790, formarea normativă a medicului de spital. Această instituţie, pe lîngă un loc de cură, este şi un loc de formare medicală. Clinica apare ca o dimensiune esenţială a spitalului. Înţeleg aici prin “clinică” organizarea spitalului ca loc de formare şi de transmitere a cunoştinţelor. În plus, o dată cu introducerea disciplinei spaţiului spitalicesc – care permite atît oferirea de îngrijiri, cît şi acumularea de cunoştinţe şi formarea –, medicina oferă, ca obiect de observaţie, un cîmp foarte vast, limitat, pe de o parte, de individul însuşi, şi, de cealaltă, de populaţia în întregul ei.

Prin aplicarea disciplinei la spaţiul spitalicesc şi prin faptul că devine posibilă izolarea fiecărui individ în parte, instalarea lui într-un pat, prescrierea unui regim etc., sîntem conduşi spre o medicină individualizantă. Căci, într-adevăr, individul va fi cel observat,

supravegheat, cunoscut şi îngrijit. Individul erupe, aşadar, ca obiect al cunoaşterii şi al practicii medicale.

În acelaşi timp, graţie sistemului spaţiului spitalicesc disciplinat, pot fi observaţi un număr foarte mare de indivizi. Registrele ţinute cotidian, atunci cînd sînt comparate cu cele ale altor spitale sau ale altor regiuni, permit studierea fenomenelor patologice comune întregii populaţii.

Graţie tehnologiei spitaliceşti, individul şi populaţia se prezintă simultan ca obiecte ale cunoaşterii şi ale intervenţiei medicale. Redistribuirea acestor două medicini va constitui un fenomen propriu secolului al XIX-lea. Medicina care se formează în cursul secolului al XVIII-lea este în acelaşi timp o medicină a individului şi a populaţiei.

FOUCAULT

[Tradiţia filosofică în care ar fi să se înscrie cu adevărat Foucault este aceea *critică* a lui Kant, şi am putea]* să numim întreprinderea sa *Istoria critică a gîndirii*. Prin aceasta nu trebuie să înţelegem însă o istorie a ideilor care ar fi, în acelaşi timp, şi o analiză a erorilor pe care am avea putinţa, ulterior, să le măsurăm; şi nici o descifrare a necunoaşterilor de care acestea sînt legate şi de care ar putea să depindă ceea ce gîndim azi. Dacă prin gîndire înţelegem actul care instaurează, în diversele lor relaţii posibile, un subiect şi un obiect, istoria critică a gîndirii va fi o analiză a condiţiilor în care s-au format sau modificat anumite relaţii dintre subiect şi obiect, în măsura în care acestea sînt constitutive pentru o cunoaştere posibilă. Nu este vorba de a defini condiţiile formale ale unui raport cu obiectul: după cum nu e vorba nici de evidenţierea condiţiilor empirice care au putut, la un moment dat, să-i permită subiectului în general să ia act de un obiect deja dat în cadrul realului. Problema este de a determina ce anume trebuie să fie subiectul, cărei condiţionări îi este supus, ce statut trebuie să deţină, ce poziţie trebuie să ocupe în cadrul realului sau al imaginarului pentru a deveni subiect legitim al unui tip sau altul de cunoaştere; este vorba, pe scurt, de a-i determina modul propriu de "subiectivare"; căci acesta nu este, evident, acelaşi dacă cunoaşterea avută în vedere are forma exegezei unui text sacru, a unei observaţii de istorie naturală sau a analizei comportamentului unui bolnav psihic. Problema este, însă, totodată, şi de a determina în ce condiţii ceva poate să devină obiect pentru o cunoaştere posibilă, cum a putut el să fie problematizat ca obiect destinat cunoaşterii, cărei proceduri de decupare a putut să-i fie supus, ce parte din el e considerată pertinentă. Este nevoie, aşadar, să-i determinăm modul propriu de obiectivare, care nici el nu este acelaşi, în funcţie de tipul de cunoaştere avut în vedere.

Această obiectivare şi această subiectivare nu sînt independente

---

* Acest pasaj a fost scris de François Ewald. *(Nota editorilor francezi.)*

una față de alta; tocmai din dezvoltarea lor mutuală și din legătura lor reciprocă se nasc ceea ce am putea numi "jocurile de adevăr": adică nu descoperirea unor lucruri adevărate, ci a regulilor conform cărora, cu privire la anumite lucruri, ceea ce un subiect poate să afirme ține de chestiunea adevărat/fals. Într-un cuvînt, istoria critică a gîndirii nu este o istorie a achizițiilor și nici una a ocultărilor adevărului; este istoria apariției diferitelor jocuri de adevăr: istoria "veridicțiunilor", înțelese ca formele prin care, pe un domeniu de lucruri, vin să se articuleze discursuri susceptibile a fi considerate adevărate sau false: care au fost condițiile acestei apariții, prețul care, într-o oarecare măsură, a trebuit plătit pentru ea, efectele ei asupra realului și modul în care, legînd un anumit tip de obiect de anumite modalități ale subiectului, ea a constituit, pentru o perioadă, o arie și niște indivizi dați, aprioricul istoric al unei experiențe posibile.

Însă această întrebare – sau această serie de întrebări –, care sînt acelea ale unei "arheologii a cunoașterii", Michel Foucault n-a pus-o și nu a vrut să o pună în legătură cu indiferent care joc de adevăr. Ci doar referitor la acelea în care subiectul însuși e postulat ca obiect de cunoaștere posibilă: care sînt procesele de subiectivare și de obiectivare care fac ca subiectul să poate deveni, în calitate de subiect, obiect de cunoaștere. Nu este, firește, vorba de a ști cum s-a constituit, de-a lungul istoriei, o "cunoaștere psihologică", ci de a determina felul în care s-au constituit jocuri de adevăr diverse prin intermediul cărora subiectul a ajuns obiect de cunoaștere. Această analiză, Michel Foucault a încercat s-o întreprindă, mai întîi, în două feluri. În legătură cu apariția și cu inserarea, în domenii și sub forma unei cunoașteri cu statut științific, a problemei subiectului care vorbește, muncește și viețuiește; era vorba, în acel moment, despre formarea unora dintre "științele umane", studiate prin raportare la practica științelor empirice și la discursul lor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea *(Cuvintele și lucrurile)*. Michel Foucault a mai încercat, de asemenea, să analizeze și constituirea subiectului așa cum poate acesta să apară de cealaltă parte a unei linii de separație normative și să devină obiect de cunoaștere – cu titlu de nebun, de bolnav sau de delincvent: și aceasta prin intermediul unor practici precum cele ale psihiatriei, medicinii clinice și penalității *(Istoria nebuniei, Nașterea clinicii, A supraveghea și a pedepsi)*.

În vremea din urmă, și în interiorul aceluiași proiect general, Michel Foucault s-a ocupat cu studierea constituirii subiectului ca obiect pentru el însuși: formarea procedurilor prin care subiectul ajunge să se observe pe sine, să se analizeze, să se descifreze, să se recunoască în

calitate de domeniu al unei cunoaşteri posibile. Este vorba, pe scurt, de o istorie a "subiectivităţii", dacă prin acest cuvînt înţelegem felul în care subiectul face experienţa de sine în interiorul unui joc de adevăr prin care se raportează la el însuşi. Lui Michel Foucault, problema sexului şi a sexualităţii i s-a părut a constitui nu singurul exemplu posibil, desigur, însă, oricum, un caz privilegiat: căci, într-adevăr, tocmai în legătură cu această problemă, de-a lungul creştinismului şi poate chiar dincolo de acesta, indivizii au fost chemaţi să se recunoască, toţi, ca subiecţi ai plăcerii, ai dorinţei, ai concupiscenţei, ai tentaţiei, fiind solicitaţi ca, prin mijloace diverse (examen de sine, exerciţii spirituale, mărturisire, confesiune), să desfăşoare, referitor la ei înşişi şi la ceea ce constituie partea cea mai secretă, cea mai individuală a subiectivităţii lor, jocul adevăratului şi al falsului.

Pe scurt, în această istorie a sexualităţii este vorba de constituirea unui al treilea volet: el vine să se adauge analizelor asupra raporturilor dintre subiect şi adevăr sau, mai exact, studierii modurilor prin care subiectul a putut fi inserat ca obiect în interiorul jocurilor de adevăr.

Alegerea ca fir conducător, pentru toate aceste analize, a problemei raporturilor dintre subiect şi adevăr implică anumite opţiuni de metodă. Şi, în primul rînd, un scepticism sistematic faţă de toate universaliile antropologice, ceea ce nu înseamnă o respingere din capul locului a lor, în bloc şi în acelaşi timp pentru toate, ci neadmiterea decît a acelora care se dovedesc riguros indispensabile; tot ceea ce, în cadrul cunoaşterii de care dispunem, ne este propus ca avînd validitate universală referitor la natura umană sau la categoriile ce se pot aplica subiectului se cuvine verificat şi analizat: a refuza universalul "nebuniei", al "delincvenţei" ori al "sexualităţii" nu vrea să însemne că lucrurile la care se referă aceste noţiuni nu există sau că ele nu reprezintă decît nişte himere plăsmuite pentru nevoile unei cauze dubioase; dar înseamnă, totuşi, mai mult decît simpla constatare a faptului că conţinutul lor variază în funcţie de timp şi împrejurări; înseamnă a-ţi pune întrebări cu privire la condiţiile ce ne permit, în conformitate cu regulile enunţării adevărate sau false, să recunoaştem un subiect ca bolnav mintal sau ca un subiect să-şi recunoască partea esenţială în modalitatea dorinţei sale sexuale. Prima regulă de metodă pentru acest gen de cercetare este, aşadar, următoarea: a ocoli atît cît este posibil, pentru a le interoga din punctul de vedere al constituirii lor istorice, universaliile antropologice (şi, fireşte, pe cele ale unui umanism care ar sublinia drepturile, privilegiile şi natura unei fiinţe

umane ca adevăr imediat şi atemporal al subiectului). Mai trebuie, apoi, răsturnat şi demersul filosofic de urcare spre subiectul constituant, căruia i se cere să dea seamă de tot ce poate să însemne obiect de cunoaştere în general; se cuvine, dimpotrivă, să coborîm spre studiul practicilor concrete prin intermediul cărora subiectul este constituit în imanenţa unui domeniu de cunoaştere. Şi aici, însă, se cuvine să fim cu băgare de seamă: a refuza recursul filosofic la un subiect constituant nu înseamnă a proceda ca şi cum subiectul n-ar exista şi a face abstracţie de el în beneficiul unei obiectivităţi pure; acest refuz urmăreşte evidenţierea proceselor caracteristice unei experienţe prin care subiectul şi obiectul "se formează şi se transformă" prin raportare unul la celălalt şi în funcţie unul de celălalt. Discursul bolii mentale, al delincvenţei ori al sexualităţii nu spune ce este subiectul decît în interiorul unui anumit joc foarte particular de adevăr; însă aceste jocuri nu-i sînt impuse subiectului din afară, conform unei cauzalităţi necesare ori unor determinări structurale; ele deschid un cîmp de experienţă în care subiectul şi obiectul nu sînt, ambele, constituite decît în anumite condiţii simultane, dar în care ele nu încetează să se transforme unul prin raportare la celălalt, şi deci să modifice însuşi cîmpul de experienţă ca atare.

De unde un al treilea principiu de metodă: a te adresa, ca domeniu de analiză, "practicilor", a aborda cercetarea prin intermediul a ce "se face". Ce anume se făcea, aşadar, cu nebunii, cu delincvenţii sau cu bolnavii? Putem, desigur, să încercăm a deduce din reprezentarea cu privire la ei sau din cunoştinţele pe care ni se părea că le deţinem despre ei instituţiile în care erau plasaţi şi tratamentele la care erau supuşi; mai putem, de asemenea, să căutăm care era forma "adevăratelor" boli mentale şi modalităţile delincvenţei reale într-o epocă dată pentru a explica ce anume se gîndea, atunci, despre ele. Michel Foucault abordează lucrurile într-un cu totul alt fel: el studiază mai întîi ansamblul modurilor de a face mai mult sau mai puţin reglate, mai mult sau mai puţin calculate, mai mult sau mai puţin finalizate prin intermediul cărora se contura în acelaşi timp ceea ce era constituit ca real pentru cei care încercau să-l gîndească şi să-l administreze, şi modul în care respectivii se constituiau ca subiecţi capabili să cunoască, să analizeze şi, eventual, să modifice realul. Doar "practicile" înţelese ca mod deopotrivă de a acţiona şi de a gîndi oferă cheia de inteligibilitate pentru constituirea corelativă a subiectului şi obiectului.

Dar din moment ce, prin intermediul acestor practici, este vorba de a studia diferitele moduri de obiectivare a subiectului, este uşor de

înțeles importanța acordată analizei relațiilor de putere. Mai trebuie, să definim însă cu atenție ce poate și ce își propune să fie o astfel de analiză. Nu este, evident, vorba de a interoga "puterea" în legătură cu originea, principiile și limitele ei legitime, ci de a studia procedeele și tehnicile care sînt utilizate în anumite contexte instituționale pentru a se acționa asupra comportamentului indivizilor luați individual sau în grup; pentru a le modela, dirija și modifica conduita, pentru a impune scopuri inactivității lor sau a o înscrie în strategii de ansamblu, multiple deci, din punctul de vedere al formei și al locului de exercitare; diverse, totodată, și din punctul de vedere al procedurilor și tehnicilor pe care le aplică: aceste relații de putere caracterizează modul prin care oamenii se "guvernează" unii pe alții; iar analiza lor demonstrează felul în care, prin intermediul anumitor forme de "guvernare" (a alienaților, bolnavilor, delincvenților etc.), este obiectivat subiectul nebun, bolnav, delincvent. Această analiză nu vrea, prin urmare, să spună că abuzul unei puteri sau al alteia a creat nebuni, bolnavi sau criminali acolo unde nu exista nimic, ci că formele diverse și particulare de "guvernare" a indivizilor s-au dovedit determinante pentru diferitele moduri de obiectivare a subiectului.

Se observă, așadar, felul în care tema unei "istorii a sexualității" poate fi înscrisă în interiorul proiectului general al lui Michel Foucault: este vorba de a analiza "sexualitatea" ca modalitate de experiență singulară din punct de vedere istoric, în care subiectul este obiectivat pentru el însuși și pentru ceilalți, prin intermediul unor proceduri precise de "guvernare".

Maurice Florence

ALTFEL DE SPAȚII

Marea obsesie care a bîntuit, cum se știe, secolul al XIX-lea a fost istoria: teme ale dezvoltării și opririi, teme ale crizei și ale ciclului, teme ale acumulării trecutului, enormă supraîncărcare cu morți, răcire amenințătoare a lumii. În al doilea principiu al termodinamicii și-a aflat secolul al XIX-lea partea covîrșitoare a resurselor sale mitologice. Epoca actuală ar fi, poate, mai curînd epoca spațiului. Sîntem în epoca simultanului, a juxtapunerii, a aproapelui și departelui, a alăturatului, a dispersatului. Ne aflăm într-un moment în care lumea se percepe pe sine mai puțin, cred, ca o mare viață care s-ar dezvolta în timp, cît ca o rețea ce leagă puncte și își urzește labirintul. S-ar putea, poate, afirma că unele dintre conflictele care animă polemicile de astăzi au loc între pioșii descendenți ai timpului și locuitorii îndîrjiți ai spațiului. Structuralismul, sau cel puțin ceea ce se grupează sub acest nume puțin cam general, reprezintă strădania de a stabili, între elemente care au putut fi repartizate în timp, un ansamblu de relații care le face să apară ca juxtapuse, opuse, implicate unele de către altele, pe scurt, ca un fel de configurație; și, la drept vorbind, aici nu este vorba de o negare a timpului; ci de o anumită modalitate de a trata ceea ce numim timp și ceea ce numim istorie.

Se cuvine, cu toate acestea, să remarcăm că spațiul care apare, astăzi, la orizontul grijilor, teoriei și sistemelor noastre nu reprezintă o inovație; spațiul însuși, în experiența occidentală, are o istorie, și nu este permisă ignorarea acestei încrucișări fatale a timpului cu spațiul. Am putea spune, pentru a retrasa foarte grosier această istorie a spațiului, că în Evul Mediu el era un ansamblu ierarhizat de locuri: locuri sacre și locuri profane, locuri protejate și locuri, dimpotrivă, deschise și lipsite de apărare, locuri urbane și locuri rurale (aceasta în ceea ce privește viața reală a oamenilor); pentru teoria cosmologică, existau locurile supraceleste opuse locului celest; iar la rîndul său, locul celest se opunea locului terestru; existau locurile în care lucrurile se aflau așezate pentru

că fuseseră deplasate cu violenţă şi, apoi, locurile în care lucrurile îşi aflau amplasarea şi repausul fireşti. Toată această ierarhie, opoziţie, intersectare de locuri constituia ceea ce, foarte grosier, am putea numi spaţiul medieval: un spaţiu de localizare.

Acest spaţiu al localizării s-a deschis o dată cu Galilei, căci adevăratul scandal al operei lui Galilei nu îl constituie atît faptul de a fi descoperit, de a fi redescoperit, mai curînd, că Pămîntul se învîrte în jurul Soarelui, cît acela de a fi constituit un spaţiu infinit şi infinit deschis; astfel încît locul Evului Mediu se găsea întrucîtva dizolvat, locul unui lucru nu mai era decît un punct în mişcarea sa, aşa cum repausul unui lucru nu mai era decît mişcarea sa infinit încetinită. Altfel spus, o dată cu Galilei, începînd din secolul al XVII-lea, întinderea ia locul localizării.

În zilele noastre, amplasarea se substituie întinderii care ea însăşi se substituise localizării. Amplasarea e definită de relaţiile de vecinătate între puncte sau elemente; formal, acestea pot fi descrise ca nişte serii, arbori, împletituri.

Se cunoaşte, pe de altă parte, importanţa problemelor de amplasare în tehnica contemporană: stocarea informaţiei sau a rezultatelor parţiale ale unui calcul în memoria unei maşini, circulaţia elementelor discrete, cu soluţie aleatorie (precum, pur şi simplu, automobilele sau, la urma urmelor, sunetele pe o linie telefonică), reperarea elementelor, marcate sau codificate, în interiorul unui ansamblu care este fie repartizat la întîmplare, fie clasificat într-o clasificare univocă, fie clasificat conform unei clasificări plurivoce etc.

În mod încă şi mai concret, problema locului sau a amplasamentului se pune, pentru oameni, în termeni de demografie; iar această din urmă problemă a amplasării umane nu este doar problema de a şti dacă va exista suficient loc pentru om în lume – problemă oricum deosebit de importantă –, ci şi problema de a şti ce relaţii de vecinătate, ce tip de stocare, de circulaţie, de reperaj, de clasificare a elementelor umane trebuie să fie reţinute de preferinţă într-o situaţie sau alta pentru atingerea unui scop sau altul. Ne aflăm într-o epocă în care spaţiul ni se oferă sub forma unor relaţii de amplasare.

Cred, în tot cazul, că neliniştea de azi priveşte fundamental spaţiul, în mult mai mare măsură decît timpul; timpul nu apare, probabil, decît ca unul dintre jocurile de distribuţie posibile între elementele ce se repartizează în spaţiu.

Or, în ciuda tuturor tehnicilor care îl invadează, în ciuda întregii rețele de cunoaștere care permit determinarea și formalizarea sa, spațiul contemporan nu este, poate, în întregime desacralizat – spre deosebire, desigur, de timp, care a fost desacralizat în secolul al XIX-lea. A existat, firește, o anumită desacralizare teoretică a spațiului (cea căreia opera lui Galilei i-a dat semnalul), dar noi încă nu am ajuns, poate, pînă la o desacralizare practică a spațiului. Și poate că viața noastră ascultă încă de un anumit număr de opoziții de care nu ne putem atinge, cărora instituția și practica n-au îndrăznit să le aducă încă atingere: niște opoziții pe care le admitem ca date: acelea, de pildă, între spațiul privat și spațiul public, între spațiul familiei și spațiul social, între spațiul cultural și spațiul util, între spațiul de distracție și spațiul de muncă; toate continuă încă să fie animate de o surdă sacralizare.

Opera – imensă – a lui Bachelard, descrierile fenomenologilor ne-au învățat că noi nu trăim într-un spațiu omogen și vid, ci, din contră, într-un spațiu încărcat în totalitate de calități, un spațiu, poate, bîntuit totodată de fantasme; spațiul percepției noastre primare, acela al reveriilor noastre, acela al pasiunilor noastre dețin în ele însele calități care sînt ca intrinseci; este un spațiu ușor, eterat, transparent, sau, dimpotrivă, un spațiu obscur, pietros, îngrămădit: un spațiu de sus, al culmilor, sau, din contră, un spațiu de jos, al noroiului, un spațiu care poate fi curgător ca apa vie, un spațiu care poate fi fixat, înghețat precum piatra sau precum cristalul.

Totuși, aceste analize, deși fundamentale pentru reflecția contemporană, privesc mai cu seamă spațiul lăuntric. Despre spațiul exterior aș dori să vorbesc acum.

Spațiul în care trăim, de care sîntem atrași în afara nouă înșine, în care se desfășoară tocmai erodarea vieții, timpului și istoriei noastre, acest spațiu care ne roade și ne brăzdează este și în el însuși un spațiu eterogen. Altfel spus, noi nu trăim într-un soi de vid, în interiorul căruia s-ar putea situa indivizi și lucruri. Nu trăim în interiorul unui vid care s-ar colora cu diferite umbre și lumini, trăim înăuntrul unui ansamblu de relații care definesc amplasamente ireductibile unele la altele și absolut nesuperpozabile.

S-ar putea, desigur, întreprinde descrierea acestor diferite amplasări, căutîndu-se ansamblul de relații prin care acest amplasament poate fi definit. Descrierea, de exemplu, a ansamblului de relații ce definesc amplasamentele de trecere, străzile, trenurile (un tren este un extraordinar fascicol de relații, dat fiind că este ceva prin

care se trece, dar şi ceva cu ajutorul căruia se poate trece de la un punct la altul şi, nu în ultimul rînd, ceva care trece). Prin intermediul fascicolelor de relaţii care ne permit să le definim, am putea să descriem acele amplasări de oprire provizorie care sînt cafenelele, cinematografele sau plajele. Prin intermediul propriei reţele de relaţii, am putea, de asemenea, defini şi amplasarea adăpostului, închis sau semi-închis, pe care îl constituie casa, camera, patul etc. Ceea ce mă interesează însă, dintre toate aceste amplasamente, sînt acelea dintre ele care prezintă curioasa proprietate de a se afla în relaţie cu toate celelalte amplasamente, dar în aşa fel încît suspendă, neutralizează sau răstoarnă ansamblul raporturilor care sînt desemnate, reflectate sau gîndite prin intermediul lor. Aceste spaţii, întrucîtva, care sînt în relaţie cu toate celelalte, contrazicînd, totuşi, celelalte amplasamente, sînt de două mari tipuri.

Mai întîi, utopiile. Utopiile sînt amplasamentele fără un loc real. Sînt amplasamentele care întreţin cu spaţiul real al societăţii un raport general de analogie directă sau răsturnată. Sînt societatea însăşi, perfecţionată, sau reversul societăţii, dar, oricum, aceste utopii sînt nişte spaţii fundamental ireale.

Există apoi, şi aceasta probabil în orice cultură, în orice civilizaţie, locuri reale, locuri efective, locuri desenate în chiar procesul de instituire a societăţii, şi care sînt un fel de contra-amplasamente, un soi de utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale, toate celelalte amplasamente reale care se pot găsi în interiorul culturii sînt în acelaşi timp reprezentate, contestate şi inversate, nişte specii de locuri aflate în afara oricărui loc, chiar dacă sînt localizabile în mod efectiv. Aceste locuri, dat fiind că sînt absolut altfel decît toate celelalte amplasamente pe care le reflectă şi despre care vorbesc, le voi numi, prin opoziţie faţă de utopii, heterotopii; şi cred că între utopii şi aceste amplasamente absolut altfel, aceste heterotopii, există, fără doar şi poate, un soi de experienţă mixtă, de mijloc, care va fi fiind oglinda. La urma urmelor, oglinda este o utopie, dat fiind că este un loc fără loc. În oglindă, eu mă văd acolo unde nu sînt, într-un spaţiu ireal ce se deschide în chip virtual în spatele suprafeţei, sînt, acolo unde nu sînt, un fel de umbră care-mi oferă propria-mi vizibilitate, care-mi permite să mă privesc acolo unde sînt absent: utopia oglinzii. Dar este, în acelaşi timp, şi o heterotopie, în măsura în care oglinda există cu adevărat şi are, asupra locului pe care-l ocup, un fel de efect retroactiv; pornind de la oglindă, mă descopăr eu absent din locul în care sînt din moment ce mă văd în ea.

Pornind de la această privire care, într-un fel, mă vizează, din adîncul acestui spaţiu virtual aflat de partea cealaltă a oglinzii, eu revin către mine, reîncep să-mi îndrept privirea spre mine însumi şi să mă reconstitui acolo unde sînt; oglinda funcţionează ca heterotopie în sensul că face ca locul pe care eu îl ocup în momentul cînd mă privesc în ea să fie în acelaşi timp absolut real, legat de întregul spaţiu ce-l înconjoară, şi absolut ireal, dat fiind că e obligat, pentru a fi perceput, să treacă prin acel punct virtual aflat în faţa lui.

Cît priveşte heterotopiile propriu-zise, cum ar putea fi ele descrise, ce sens au? Am putea să ne imaginăm, nu o ştiinţă, deoarece conceptul de o ştiinţă este uzat în momentul de faţă, ci un fel de descriere sistematică ce ar avea ca obiect, într-o societate dată, studiul, analiza, descrierea, "lectura", cum ne place să spunem acum, a acestor spaţii diferite, a acestor locuri cu totul altfel, un soi de contestare deopotrivă mitică şi reală a spaţiului în care trăim; această descriere s-ar putea numi heterotopologie. Primul principiu e că nu există, probabil, cultură în lume care să nu-şi constituie heterotopii. Aceasta este o constantă a întregului grup uman. Însă heterotopiile îmbracă, fireşte, forme dintre cele mai variate şi este posibil să nu putem găsi nici o formă de heterotopie care să fie absolut universală. Ele pot fi, totuşi, clasificate în două mari tipuri.

În societăţile aşa-zis "primitive", există o formă de heterotopie pe care aş numi-o heterotopie de criză, în sensul că există anumite locuri privilegiate, sau sacre, sau interzise rezervate în exclusivitate indivizilor care se află, în raport cu societatea şi în mijlocul grupului uman în care-şi duc viaţa, în stare de criză. Adolescenţii, femeile pe perioada menstruaţiei, femeile care stau să nască, bătrînii etc.

În societatea noastră, aceste heterotopii de criză nu încetează să dispară, chiar dacă mai putem găsi unele resturi ale lor. De exemplu, colegiul, în forma sa din secolul al XIX-lea, sau, pentru băieţi, serviciul militar au jucat cu siguranţă un astfel de rol, primele manifestări ale sexualităţii virile trebuind, tocmai, să aibă loc "altundeva" decît în cadrul familiei. Pentru fetele tinere, mai exista, pînă la jumătatea secolului XX, o tradiţie care se numea "voiajul de nuntă"; era o temă ancestrală. Deflorarea tinerei fete nu putea să aibă loc "nicăieri" şi, atunci, trenul sau hotelul reprezentau tocmai acest loc de nicăieri, această heterotopie lipsită de repere geografice.

Însă aceste heterotopii de criză dispar astăzi, fiind înlocuite, după părerea mea, cu heterotopii pe care le-am putea numi de deviaţie: cele în care sînt plasaţi indivizii al căror comportament este deviant în raport cu

media sau cu norma impusă. Acestea sînt casele de odihnă, clinicile psihiatrice; sînt, desigur, şi închisorile, cărora ar trebui, desigur, să le adăugăm şi căminele de pensionari, care se află, întrucîtva, la limita dintre heterotopia de criză şi heterotopia de deviaţie, dat fiind că, la urma urmelor, bătrîneţea este o criză dar şi o deviaţie, din moment ce, în societatea noastră în care umplerea cu distracţii a timpului liber constituie regula, inactivitatea formează un fel de deviaţie.

Al doilea principiu al acestei descrieri a heterotopiilor este acela că, de-a lungul istoriei sale, o societate poate face să funcţioneze în moduri foarte diferite o heterotopie care există şi care n-a încetat vreodată să existe; într-adevăr, fiecare heterotopie are o funcţionare precisă şi determinată înăuntrul societăţii, şi aceeaşi heterotopie poate, în funcţie de sincronia culturii în care se găseşte, să aibă o funcţionare sau alta.

Voi lua ca exemplu ciudata heterotopie a cimitirului. Cimitirul este fără doar şi poate un spaţiu altfel în comparaţie cu spaţiile culturale obişnuite, un spaţiu, cu toate acestea, aflat în legătură cu totalitatea amplasamentelor cetăţii, sau societăţii, sau satului, dat fiind că fiecare individ, fiecare familie se întîmplă să aibă rude în cimitir. În cultura occidentală, cimitirul a existat practic dintotdeauna. A suferit, însă, mutaţii importante. Pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cimitirul era aşezat în inima cetăţii, alături de biserică. Există acolo o întreagă ierarhie de morminte posibile. Exista groapa comună, în care cadavrele îşi pierdeau pînă şi ultima urmă de individualitate, mai existau cîteva morminte individuale şi, în sfîrşit, mormintele din interiorul bisericii. Aceste morminte erau la rîndul lor de două feluri. Fie nişte simple dale cu cîte o inscripţie, fie mausolee cu statui. Acest cimitir care era adăpostit în spaţiul sacru al bisericii a dobîndit în civilizaţiile moderne o cu totul altă înfăţişare, şi, curios, tocmai în epoca în care civilizaţia a devenit, cum atît de grosier se spune, “atee”, cultura occidentală a inaugurat ceea ce se numeşte cultul morţilor.

Era, în fond, cît se poate de firesc ca în epoca în care se credea efectiv în reînvierea corpurilor şi în nemurirea sufletului, rămăşiţelor pămînteşti să nu li se acorde o importanţă capitală. Dimpotrivă, în momentul în care nu mai sîntem atît de siguri că avem un suflet, că trupul va reînvia, trebuie să arătăm, poate, mult mai multă atenţie acestor rămăşiţe pămînteşti, care constituie pînă la urmă singura urmă a existenţei noastre în lume şi printre cuvinte.

În tot cazul, începînd abia cu secolul al XIX-lea fiecare a avut dreptul la mica sa cutie pentru propria-i descompunere personală; dar,

pe de altă parte, tot abia cu începere din secolul al XIX-lea au început cimitirele să fie situate la limita exterioară a orașelor. Corelativ cu această individualizare a morții și cu această apropriere burgheză a cimitirului, a apărut și obsesia morții ca "boală". Morții sînt cei care, se presupune, le aduc celor vii bolile, și tocmai prezența și proximitatea morților în preajma caselor, a bisericii, aproape în mijlocul străzii e cea care propagă moartea. Această mare temă a maladiei răspîndite prin contagiunea cimitirelor a persistat pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea; și de-abia pe parcursul secolului al XIX-lea a început a se purcede la deplasarea cimitirelor spre periferii. Cimitirele nu mai constituie atunci vîntul sacru și nemuritor al orașului, ci "orașul celălalt", în care fiecare familie își are locuința sa neagră.

Al treilea principiu. Heterotopia are puterea de a juxtapune într-un singur loc mai multe spații, mai multe amplasamente care, în ele însele, sînt incompatibile. Astfel, teatrul face să se succeadă pe dreptunghiul scenei o întreagă serie de locuri străine unele de altele; la fel, cinematograful este un o foarte curioasă sală dreptunghiulară în fundul căreia, pe un ecran cu două dimensiuni, vedem proiectîndu-se un spațiu cu trei dimensiuni; dar poate că exemplul cel mai vechi al acestor heterotopii în formă de amplasamente contradictorii îl constituie grădina. Nu trebuie să uităm că grădina, surprinzătoare creație milenară de-acum, avea în Orient semnificații foarte profunde și întrucîtva suprapuse. Grădina tradițională a persanilor era un spațiu sacru care trebuia să reunească în interiorul dreptunghiului său patru părți reprezentînd cele patru părți ale lumii, cu un spațiu încă și mai sacru decît celelalte care era un fel de ombilic, buricul lumii așezat în mijlocul acesteia (aici se afla vasul decorativ și jetul de apă); și întreaga vegetație a grădinii trebuia să se repartizeze în acest spațiu, în acest soi de microcosmos. Cît privește covoarele, la originea acestea erau reproduceri de grădini. Grădina este un covor pe care întreaga lume vine să-și împlinească perfecțiunea simbolică, iar covorul, un fel de grădină mobilă prin spațiu. Grădina este cea mai mică parcelă a lumii și, apoi, totalitatea lumii. Încă din străfundurile Antichității, grădina este un soi de heterotopie fericită și universalizantă (de aici, grădinile noastre zoologice).

Al patrulea principiu. Cel mai adesea, heterotopiile sînt legate de anumite decupări ale timpului, ceea ce înseamnă că ele deschid spre ceea ce am putea numi, din pură simetrie, heterocronii; heterotopia începe să funcționeze din plin atunci cînd oamenii se află într-un soi

de ruptură absolută cu timpul lor tradiţional; se vede, prin acest fapt, că cimitirul este într-adevăr un loc intens heterotopic, dat fiind că cimitirul începe cu acea stranie heterocronie care e, pentru un individ, pierderea vieţii, şi cu această cvasi-eternitate în care el nu încetează să se dizolve şi să dispară.

În general privind lucrurile, într-o societate precum a noastră, heterotopia şi heterocronia se organizează şi se aranjează într-un mod relativ complicat. Există, mai întîi, heterotopiile timpului ce se acumulează la infinit, de pildă muzeele şi bibliotecile; muzeele şi bibliotecile sînt nişte heterotopii în care timpul nu încetează să se adune şi să se caţere în vîrful lui însuşi, în vreme ce în secolul al XVII-lea şi chiar pînă la sfîrşitul celui de-al XVIII-lea, muzeele şi bibliotecile erau expresia unei alegeri individuale. Ideea, în schimb, de a acumula totul, ideea de a constitui un fel de arhivă generală, voinţa de a închide într-un singur loc toate timpurile, toate epocile, toate formele, toate gusturile, ideea de a constitui un loc al tuturor timpurilor care să fie, el însuşi, în afara timpului, inaccesibil muşcăturii sale, proiectul de a organiza, în felul acesta, un soi de acumulare continuă şi nesfîrşită a timpului într-un loc inamovibil, ei bine, toate acestea aparţin modernităţii noastre. Muzeul şi biblioteca sînt nişte heterotopii proprii culturii occidentale din secolul al XIX-lea.

Opuse acestor heterotopii legate de acumularea timpului, există heterotopii legate, dimpotrivă, de timp în ce are acesta mai futil, mai pasager, mai precar, şi aceasta la modul sărbătorii. Nişte utopii care nu mai sînt eternitare, ci absolut cronice. Aşa sînt tîrgurile şi iarmaroacele, acele minunate amplasamente vide de la marginea oraşelor care se umplu, o dată sau de două ori pe an, cu barăci, rafturi, obiecte heteroclite, luptători, femei-şarpe, cîntăreţe de doi bani. Foarte recent însă, s-a inventat o nouă heterotopie: satele de vacanţă; aceste sate polineziene care oferă trei scurte săptămîni de nuditate primitivă şi eternă locuitorilor din oraşe; şi vedeţi că, prin cele două forme de heterotopie, se întîlnesc aceea a sărbătorii şi aceea a eternităţii timpului ce se acumulează, bordeiele din stuf de la Djerba se înrudesc, într-un anumit sens, cu bibliotecile şi cu muzeele, căci, regăsind traiul polinezian, noi abolim timpul, dar la fel de bine timpul este regăsit, întreaga istorie a omenirii revine la sursă ca într-un soi de mare cunoaştere nemijlocită.

Al cincilea principiu. Heterotopiile presupun întotdeauna un sistem de deschidere şi închidere care în acelaşi timp le izolează şi le face penetrabile. În general, într-un amplasament heterotopic nu se intră

ca într-o moară. Eşti fie constrîns, ca în cazul cazărmii şi al închisorii, fie trebuie să te supui unor rituri şi unor purificări. Într-o heterotopie nu poţi să pătrunzi decît cu o anumită permisiune şi numai o dată ce-ai săvîrşit un anumit număr de gesturi. Există, de altfel, heterotopii consacrate în întregime acestor activităţi de purificare, purificare jumătate religioasă, jumătate igienică, ca în hammam-urile musulmanilor, sau purificare aparent pur igienică, ca în saunele scandinave.

Există altele, dimpotrivă, care au pur şi simplu aerul unor deschideri, dar care, în general, ascund ciudate excluderi; toată lumea poate să intre în aceste amplasamente heterotopice, însă aceasta nu este, la drept vorbind, decît o iluzie: crezi că intri şi eşti, prin chiar faptul că ai intrat, exclus. Mă gîndesc, de exemplu, la celebrele camere existente în marile ferme din Brazilia şi, în general, din America de Sud. Uşa de intrare în aceste încăperi nu dădea în camera centrală, în care trăieşte familia, şi orice individ care-i trecea pragul, orice călător avea dreptul să împingă această uşă, să intre în cameră şi să doarmă o noapte. Or, aceste camere erau astfel concepute, încît individul care intra în ele nu ajungea niciodată în inima familiei, era absolut musafirul aflat în trecere, nu era cu adevărat un invitat. Acest tip de heterotopie, care a dispărut practic, acum, din civilizaţiile noastre, ar mai putea fi, poate, regăsite în faimoasele camere americane de motel, în care intri cu maşina şi cu amanta şi unde sexualitatea ilegală este în acelaşi timp absolut ferită şi absolut ascunsă, ţinută la distanţă fără a fi, totuşi, lăsată în aer liber.

În fine, ultima trăsătură caracteristică a heterotopiilor este aceea că ele au, în raport cu spaţiul restant, o funcţie. Aceasta se desfăşoară între doi poli extremi. Ele au fie rolul de a crea un spaţiu de iluzie care denunţă ca încă şi mai iluzoriu întregul spaţiu real, toate amplasamentele în interiorul cărora viaţa umană este închisă. Poate că tocmai acesta a fost rolul pe care atîta vreme l-au jucat faimoasele case închise (*maison closes*: bordeluri) de care acum sîntem privaţi. Fie, din contră, creînd un alt spaţiu, un alt spaţiu real, la fel de perfect, de meticulos, de bine aranjat pe cît de dezordonat, de prost alcătuit şi de rămas în stadiul de schiţă este al nostru. Aceasta ar fi o heterotopie nu de iluzie, ci de compensaţie, şi stau şi mă întreb dacă nu aşa au funcţionat, mai mult sau mai puţin, anumite colonii.

În unele cazuri, acestea au jucat, la nivelul organizării generale a spaţiului terestru, rolul de heterotopie. Mă gîndesc, de pildă, la momentul primului val de colonizare, din secolul al XVII-lea, la acele

societăţi puritane pe care englezii le-au întemeiat în America şi care erau nişte locuri altfel cu totul perfecte.

Mă gîndesc, de asemenea, şi la extraordinarele colonii ale iezuiţilor întemeiate în America de Sud: colonii miraculoase, absolut reglate, în care perfecţiunea umană era efectiv atinsă. Iezuiţii din Paraguay înfiinţaseră colonii în care existenţa era reglată în fiecare dintre punctele sale. Satul era dispus conform unei repartizări riguroase în jurul unei pieţe dreptunghiulare în fundul căreia se afla biserica; pe o latură, colegiul, pe cealaltă, cimitirul, iar în faţa bisericii se deschidea o stradă pe care o alta venea s-o intersecteze în unghi drept; familiile aveau, fiecare, mica lor cabană de-a lungul acestor două axe, şi astfel era reprodus cu exactitate semnul lui Christos. Creştinătatea marca, în felul acesta, cu semnul său fundamental spaţiul şi geografia lumii americane.

Viaţa cotidiană a indivizilor era reglementată nu cu ţignalul, ci cu clopotul. Trezirea era fixată pentru toată lumea la aceeaşi oră, munca începea pentru toată lumea la aceeaşi oră; mesele erau la prînz şi la cinci după-amiaza; după care toată lumea se culca, iar la miezul nopţii avea loc ceea ce se numea trezirea conjugală, ceea ce înseamnă că, la dangătul clopotului, fiecare îşi făcea datoria.

Bordelurile şi coloniile sînt două tipuri extreme ale heterotopiei, şi dacă ne gîndim că, pînă la urmă, vaporul este o bucată plutitoare de spaţiu, un loc fără de loc, care trăieşte prin el însuşi, este închis în sine fiind, totodată, lăsat în voia infinitului mării şi, din port în port, din cart în cart, din bordel în bordel, merge pînă în colonii pentru a căuta tot ce au acestea mai preţios în grădinile lor, veţi înţelege de ce, pentru civilizaţia noastră, începînd din secolul al XVI-lea şi pînă în zilele noastre, vaporul a fost, în acelaşi timp nu doar, fireşte, cel mai mare instrument de dezvoltare economică (nu despre asta vorbesc acum), ci cea mai importantă rezervă de imaginaţie. Nava este heterotopia prin excelenţă. În civilizaţiile fără vapoare, visurile seacă, spionatul ia locul aventurii, iar poliţia pe acela al corsarilor.

PARTEA A II-A

FILOSOFIE

METODOLOGIE PENTRU CUNOAŞTEREA LUMII: CUM SĂ NE DEBARASĂM DE MARXISM

R. Yoshimoto: Pentru că, astăzi, s-a ivit ocazia să vă întîlnesc, mi-ar face plăcere să vă întreb despre ceea ce, printre centrele mele de interes, e susceptibil să vă reţină atenţia, şi care ar putea constitui astfel un punct de contact. Vreau să spun că mă voi limita la atîta. În ceea ce priveşte temele particulare, cred, în ciuda tuturor, că e greu de găsit un teren de întîlnire: mi-ar plăcea, aşadar, să vă întreb despre ce ne-ar putea reuni cel mai bine.

M. Foucault: Am auzit deja vorbindu-se despre dumneavoastră şi numele dumneavoastră mi-a fost deseori evocat. Sînt deci foarte fericit şi onorat să vă văd astăzi. Din nefericire, cum lucrările dumneavoastră n-au fost traduse nici în franceză, nici în engleză, nu am avut ocazia să vă citesc nemijlocit opera, dar mi-am spus că, neîndoielnic, aş avea puncte comune cu dumneavoastră. Căci domnul Hasumi mi-a făcut un fel de rezumat al muncii dumneavoastră şi mi-a oferit cîteva explicaţii: sînt lucruri asupra cărora mi-ar plăcea să primesc lămuriri şi mi s-a părut că împărtăşim două sau trei centre de interes. Bineînţeles, nu vreau să par vanitos, dar e limpede că abordăm teme similare. Şi eu am intenţia să vă pun cîteva întrebări. Mă tem totuşi că sînt cam sumare şi vă rog să fiţi îngăduitor cu mine.

R. Yoshimoto: Citindu-vă lucrările, în special *Cuvintele şi lucrurile*, am căutat să găsesc un punct de contact, ceva care mă interesează în acest moment şi care ar îngloba un întreg. M-am gîndit la următoarea temă, chiar dacă poate fi formulată în diferite feluri: cum să ne debarasăm de marxism? Sau cum să nu ne debarasăm de el? E o chestiune la care mă gîndesc şi pe care cu greu o lămuresc, în chiar acest moment. Aţi evocat marxismul într-un pasaj al cărţii

dumneavoastră *Cuvintele şi lucrurile*. Spuneţi cam asta: marxismul a propus, în cadrul gîndirii secolului al XIX-lea, o problematică ce se opune economiei burgheze sau clasice; dar această problematică se inserează în întregime în modelul intelectual totalizant al secolului al XIX-lea; marxismul este în gîndirea secolului al XIX-lea ca un peşte în apă, în altă parte încetează să mai respire; marxismul îşi face o profesiune din a schimba lumea, dar nu are disponibilităţile necesare; pe scurt, marxismul e perfect integrat în gîndirea secolului al XIX-lea. Tocmai acest pasaj mi-a stîrnit un viu interes. În mod paralel, menţionaţi cele mai importante aporturi ale gîndirii secolului al XIX-lea, inclusiv marxismul. Mai întîi, ea a reliefat istoricitatea economiei. Pe urmă – nu sînt sigur că am prins foarte bine –,a pus problema limitelor valorii muncii umane. În sfîrşit, a înscris scadenţa unui sfîrşit al istoriei. Iar dumneavoastră afirmaţi că sînt probleme pe care le-a pus secolul al XIX-lea şi care preocupă în continuare posteritatea.

Şi eu, în acest moment, îmi pun următoarea întrebare: ne putem sau nu debarasa de marxism? Am înţeles cum aţi procedat. La mine e puţin diferit. Şi, astfel, mi-ar plăcea să schimbăm cîteva idei.

Un alt lucru care m-a interesat: marxismul e perfect inserat, în termenii dumneavoastră, în dispunerea arheologică a unei gîndiri totalizante şi nu iese nicidecum din ea. Acest punct de vedere e foarte stimulant şi sînt întru totul de acord. Dar, după mine, acest fapt nu constituie un defect al marxismului sau al gîndirii lui Marx, ci o calitate. Că marxismul sau gîndirea lui Marx se găseşte în continuitatea economiei clasice, fără a se fi debarasat de ea, nu e mai degrabă ceva pozitiv? În alţi termeni, mi se pare că, dacă, şi astăzi, gîndirea lui Marx oferă posibilităţi, e pentru că nu s-a debarasat de economia clasică.

Cred că există anumite nuanţe care diferenţiază gîndirea lui Marx de cea a colegului său Engels. Pentru a o rezuma schematic pe prima, există, la bază, o filosofie a naturii, apoi, peste ea, o analiză istorică (în termenii istoriei naturii) a structurii economice şi sociale, şi, în sfîrşit, în vîrf domneşte un întreg domeniu al teoriei hegeliene a voinţei. Hegel înţelegea prin asta un întreg ansamblu, că e vorba de drept, de stat, de religie, de societatea civilă, şi bineînţeles de morală, de persoană şi de conştiinţa de sine. Mi se pare însă că Marx a considerat tot acest domeniu al teoriei hegeliene a voinţei ca întemeindu-se pe o analiză a societăţii purtată în termeni de istorie a naturii. Acest tratament înseamnă că Marx nu s-a debarasat de Hegel: nici nu l-a lichidat, nici nu l-a exclus, ci l-a păstrat în întregime ca

obiect de analiză. După mine, cu Engels lucrurile stau puțin mai altfel. Găsim, la el, la bază, conceptul naturii și, deasupra, istoria societății. Cred că Engels considera că ansamblul domeniilor pe care le acoperă teoria hegeliană a voinței putea ajunge deasupra. Procedînd astfel, Engels s-a debarasat cu abilitate de Hegel. Altfel spus,, a considerat că toate aceste probleme – voință individuală, conștiință de sine, etică sau morală individuală – erau neglijabile ca motoare ale istoriei. Pentru Engels, istoria era mișcată de un popor întreg sau de voințele claselor care-l compun. Trebuie că și-a zis că voințele individuale nu merită atenție și că putea foarte bine să se lipsească de ele.

Astfel, spre deosebire de Marx, Engels a reorganizat cu îndemînare *Fenomenologia spiritului*, făcînd deosebirea între ceea ce îi privește pe indivizi și ceea ce privește comunitatea. Iar în ceea ce privește factorul determinant al istoriei, a estimat că se poate neglija voința sau morala individuală, adică morala personală, sub pretext că era un factor complet aleatoriu. Pentru mine, faptul că Marx nu s-a debarasat de Hegel și că a păstrat ca atare sistemul teoriei voinței pe care-l încercase Hegel mi s-a părut întotdeauna a constitui o problemă importantă.

Nu am încetat să mă întreb: nu cumva modul în care Engels a făcut *tabula rasa* din Hegel comportă undeva un defect? Și cum poate fi depășită această deficiență, cum poate fi ea aplicată epocii noastre? Mi s-a părut important de separat acest domeniu al teoriei voinței pe trei niveluri: mai întîi, ceea ce voi numi domeniul fantasmei individuale, apoi domeniul – sociologic și etnologic – al familiei, al înrudirii și al sexului, adică fantasma duală, și în sfîrșit, cel care acoperă fantasma colectivă. În ideea că separîndu-l astfel, putem profita de pe urma a ceea ce, din Hegel, Marx nu a vrut să lichideze, am încercat să aprofundez problema.

Tocmai despre acest fapt aș vrea să vă întreb. Cînd e vorba să știm care problemă rămîne o dată ce ne-am debarasat de Marx, cred că înțeleg că ați exclus în totalitate întregul teritoriu pe care-l acoperă teoria hegeliană a voinței, a evaluării generale, altfel spus, a metodologiei pentru cunoașterea lumii. Și, o dată ce l-ați eliminat din concepția generală, ați considerat că erau probleme particulare, orientîndu-vă cercetările înspre Istoria pedepsirii sau înspre Istoria nebuniei. Mi se pare că ați exclus astfel din concepția dumneavoastră generală teoria hegeliană a voinței, transformînd integral acest domeniu, care constituia pentru Hegel o mare interogație, în teme individuale.

Pe de altă parte, e ceva ce găsesc caracteristic citind *Cuvintele și lucrurile*: m-am întrebat dacă n-ați negat în totalitate metoda care ar consta în a căuta în spatele unei expresii de lucruri sau de cuvinte nucleul unui sens și dacă n-ați pus ca problemă această atitudine negatoare. Presupun că această problematică provine de la Nietzsche.

Asupra problemei de a ști dacă istoria are o cauză și un efect și dacă voința umană este realizabilă, el explică faptul că noțiunea conform căreia o cauză produce un efect nu e posibilă decît la un nivel semiologic, că istoria însăși nu are nici cauză, nici efect și că nu există legătură de la cauză la efect. Cred că Nietzsche propune astfel ideea că istoria nu se datorează decît hazardului, că e o înlănțuire de evenimente care se produc la întîmplare și că nu există nici un concept de progres ori de regularitate. Mi se pare că demersul dumneavoastră e asemănător. În ceea ce mă privește, eu caut să păstrez domeniul teoriei hegeliene a voinței și, prin asta, să-l abordez mai îndeaproape pe Marx, adică legile istorice ale societății, în vreme ce dumneavoastră v-ați debarasat complet de acesta. După care, din nenumăratele serii de probleme care se produc la întîmplare, fără cauză, nici efect, nici legătură, distingeți una dintre acestea care v-ar putea oferi o abordare a istoriei. Presupun că aceasta e ideea dumneavoastră. Aș fi foarte fericit să aud o analiză mai aprofundată a acestui subiect și cred că va fi foarte instructiv pentru mine.

M. Foucault: Mai degrabă decît să vă răspund de o manieră globală, cum ați abordat mai multe probleme, mi se pare preferabil să le înfățișăm una după alta. Mai întîi, sînt extrem de fericit și recunoscător să constat că, iată, cărțile mele au fost citite și înțelese atît de profund. Ceea ce ați spus demonstrează perfect profunzimea acestei lecturi. De altfel, e sigur că, atunci cînd revin la această carte, simt un fel de regret. Dacă aș scrie acum *Cuvintele și lucrurile*, cartea ar căpăta o altă formă. Am acum o altă manieră de a gîndi. E un eseu mai degrabă abstract și limitat la considerațiuni logice. Fiind puternic atras de probleme concrete, ca, de pildă, psihiatria sau închisoarea, consider acum că plecînd tocmai de la aceste probleme concrete se poate în sfîrșit suscita ceva. Ei bine, ce trebuie pus în lumină plecînd de la aceste probleme concrete? E ceva ce ar trebui numit un "nou imaginar politic". Mă interesează să suscit această nouă imaginație politică. Ceea ce e caracteristic generației noastre – probabil că lucrurile stau la fel pentru cea care ne precede și pentru cea care ne urmează – e, fără îndoială, lipsa de imaginație politică. Ce înseamnă asta? De exemplu, oamenii secolului al XVIII-lea și cei ai secolului al

XIX-lea posedau cel puţin facultatea de a visa viitorul societăţii umane. Imaginaţia lor nu rămînea în urma acestui tip de întrebări: ce înseamnă a trăi ca membru al acestei comunităţi? Sau: care sînt raporturile sociale şi umane? Într-adevăr, de la Rousseau la Locke sau la cei pe care-i numim socialiştii utopici, se poate spune că umanitatea, sau mai degrabă societatea occidentală, fremăţa de produse fertile al imaginaţiei socio-politice.

Or, astăzi, la noi, ce ariditate de imaginaţie politică! Nu putem decît să ne mirăm de această sărăcie. E, totuşi, cu putinţă de înţeles trecutul analizînd prezentul. Dar, în materie de imaginaţie politică, trebuie recunoscut că trăim într-o lume foarte săracă. Cînd cercetăm de unde vine această sărăcie de imaginaţie pe planul socio-politic al secolului al XX-lea, mi se pare că marxismul joacă totuşi un rol important. De aceea tratez despre marxism. Înţelegeţi aşadar că tema: "Cum să terminăm cu marxismul?", care servea, într-un fel, de fir călăuzitor problemei pe care aţi pus-o, este în egală măsură fundamentală pentru reflecţia mea. Un lucru e determinant: că marxismul a contribuit şi contribuie în continuare la sărăcirea imaginaţiei politice, acesta e punctul nostru de plecare.

Raţionamentul dumneavoastră pleacă de la ideea că trebuie distins Marx, pe de o parte, şi marxismul, pe de altă parte, ca obiect de care trebuie să ne debarasăm. Sînt întru totul de acord cu dumneavoastră. Nu găsesc foarte pertinent să terminăm cu Marx însuşi. Marx e o fiinţă indubitabilă, un personaj care a exprimat fără greşeală anumite lucruri, adică o fiinţă de netăgăduit ca eveniment istoric: prin definiţie, nu se poate suprima un atare eveniment istoric. Tot aşa cum, de pildă, bătălia navală din marea Japoniei, în largul insulelor Tsushima, e un eveniment care s-a produs în realitate, tot aşa Marx e un fapt pe care nu-l putem suprima: a-l transcende ar fi la fel de lipsit de sens ca a nega bătălia navală din marea Japoniei.

Dar situaţia e cu totul diferită în ceea ce priveşte marxismul. În aceea că marxismul există ca şi cauză a sărăcirii, a uscăciunii imaginaţiei politice despre care v-am vorbit mai adineauri; pentru a reflecta asupra acestui fapt, trebuie avut în minte că marxismul nu e nimic altceva decît o modalitate de putere într-un sens elementar. În alţi termeni, marxismul este o sumă de raporturi de putere sau o sumă de mecanisme şi de dinamici de putere. Asupra acestui punct, trebuie să analizăm felul în care funcţionează marxismul în societatea modernă. E necesar să o facem, tot aşa cum, în societăţile trecute, putem analiza ce roluri jucaseră filosofia scolastică sau

confucianismul. Totuşi, în acest caz, diferenţa fiind că marxismul nu s-a născut dintr-o morală sau dintr-un principiu moral precum filosofia scolastică sau confucianismul. Cazul marxismului e foarte complex. Căci, e ceva ce s-a născut, în sînul unei gîndiri raţionale, ca ştiinţă. Cît despre a şti ce tipuri de raporturi de putere atribuie ştiinţei o societate zisă "raţională" precum societatea occidentală, asta nu se reduce la simpla idee că ştiinţa nu funcţionează decît ca o sumă de propoziţii luate ca adevăr. În acelaşi timp, e ceva intim legat de orice serie de propoziţii coercitive. Altfel spus,, marxismul ca ştiinţă – în măsura în care e vorba de o ştiinţă a istoriei, a istoriei umanităţii – e o dinamică cu efecte coercitive, cu privire la un anumit adevăr. Discursul său e o ştiinţă profetică ce răspîndeşte o forţă coercitivă asupra unui anumit adevăr, nu numai în direcţia trecutului, ci şi înspre viitorul umanităţii. În alţi termeni, ceea ce e important e că istoricitatea şi caracterul profetic funcţionează ca forţe coercitive privind adevărul.

Şi apoi o altă caracteristică: marxismul n-a putut exista fără mişcarea politică, fie în Europa, fie în altă parte. Spun mişcare politică, dar mai precis marxismul n-a putut funcţiona fără existenţa unui partid politic. Faptul că marxismul n-a putut funcţiona fără existenţa unui stat care avea nevoie de el ca filosofie e un fenomen rar, care nu se manifestase niciodată înainte în lumea sau în societatea occidentală. Astăzi, anumite ţări nu funcţionează ca state decît prevalîndu-se de această filosofie, dar nu existaseră precedente în Occident. Statele de dinaintea Revoluţiei franceze erau întotdeauna fondate pe religie. Dar cele de după Revoluţia franceză s-au fondat pe ceea ce se numeşte filosofie, ceea ce e o formă radical nouă, surprinzătoare, care nu existase niciodată înainte, cel puţin în Occident. Fireşte, înainte de secolul al XVIII-lea, nu existase niciodată un stat ateu. Statul se fonda în mod necesar pe religie. În consecinţă, nu putea exista un stat filosofic. Apoi, începînd cu Revoluţia franceză, diferite sisteme politice au început explicit sau implicit să caute o filosofie. Cred că e un fenomen cu adevărat important. E de la sine înţeles că o atare filosofie se dedublează şi că raporturile sale de putere se lasă antrenate în dinamica mecanismelor de stat. Rezumînd, cele trei aspecte ale marxismului, adică marxismul ca discurs ştiinţific, marxismul ca profeţie şi marxismul ca filosofie de stat sau ideologie de clasă, sînt inevitabil şi intrinsec legate de ansamblul raporturilor de putere. Dacă problema care se pune e de a şti dacă trebuie să o sfîrşim cu marxismul sau nu, nu se pune ea oare pe planul dinamicii puterii pe care-l formează aceste aspecte ale marxismului? Marxismul, văzut sub

acest unghi, va fi astăzi repus în discuție. Problema e mai puțin de a ști dacă e necesar să ne eliberăm de acest tip de marxism, cît de a ne elibera de dinamica raporturilor de putere legate de un marxism care exercită aceste funcții.

Dacă îmi permiteți, voi adăuga două sau trei lucruri în chip de concluzie la aceste probleme. Dacă adevărata problemă e aceea pe care tocmai am enunțat-o, chestiunea metodei care îi corespunde e tot pe atît de importantă. Pentru a delimita problema, esențială pentru mine, de a ști cum să depășim marxismul, am încercat să nu cad în capcana soluțiilor tradiționale. Există două moduri tradiționale de a soluționa această problemă. Una academică și cealaltă politică. Dar, fie că e dintr-un punct de vedere academic fie politic, în Franța, problema e dezvoltată în general în felul următor.

Ori sînt criticate propozițiile lui Marx însuși, spunîndu-se: "Marx a formulat cutare propoziție. Este ea exactă sau nu? Contradictorie sau nu? Premonitorie sau nu?" Ori critica se dezvoltă în forma următoare: "În ce fel a trădat astăzi marxismul ceea ce a fost realitatea pentru Marx?" Eu cred că aceste critici tradiționale sînt inoperante. În cele din urmă, sînt puncte de vedere captive a ceea ce putem numi forța adevărului și a efectelor sale: ce e exact și ce nu e exact? În alți termeni, întrebarea: "Care e adevăratul și autenticul Marx?", acest tip de punct de vedere constînd în a te întreba care era legătura între efectele de adevăr și filosofia etatică reprezentată de marxism, ne sărăcește gîndirea.

În raport cu aceste puncte de vedere tradiționale, poziția pe care mi-ar plăcea s-o adopt e cu totul alta. În acest scop, aș vrea să spun foarte succint trei lucruri.

Mai întîi, cum v-am spus mai adineauri, Marx e o existență istorică și, din acest punct de vedere, nu e decît un chip purtător al aceleiași istoricități ca și celelalte existențe istorice. Iar acest chip al lui Marx aparține clar secolului al XIX-lea. În secolul al XIX-lea, Marx a jucat un rol special, aproape determinant. Dar acest rol e clar tipic secolului al XIX-lea și nu funcționează decît aici. Punînd în evidență acest fapt, vor trebui atenuate raporturile de putere legate de caracterul profetic al lui Marx. În același timp, Marx a enunțat desigur un anumit tip de adevăr; ne întrebăm astfel dacă aceste cuvinte ale sale sînt universal întemeiate sau nu, ce tip de adevăr deținea el și dacă, făcînd din acest adevăr unul absolut, a pus sau nu bazele unei istoriologii deterministe: va trebui să dejucăm acest tip de dezbatere. Demonstrînd că Marx nu trebuie considerat ca un deținător de adevăr,

pare necesar să fie atenuat sau redus efectul pe care marxismul îl exercită ca modalitate de putere.

O a doua problemă pe care aş vrea s-o ridic e dacă vor trebui în egală măsură atenuate şi reduse raporturile de putere pe care marxismul le manifestă în legătură cu un partid, altfel spus, ca expresie a unui *parti pris* politic. Acest punct implică următoarea exigenţă. Deoarece marxismul nu a funcţionat decît ca expresie a unui partid politic, rezultă că diferite probleme importante care se produc în societatea reală sînt izgonite din orizonturile politice. Se face simţită necesitatea de a scoate la suprafaţă toate aceste probleme excluse. Partidelor marxiste ca şi discursurilor marxiste tradiţionale le lipsea facultatea de a lua în considerare toate aceste probleme care sînt, de pildă, cele ale medicinii, ale sexualităţii, ale raţiunii şi ale nebuniei.

De altfel, pentru a reduce modalităţile de putere legate de marxism ca expresie a unui partid politic, vor trebui puse în legătură toate aceste noi probleme pe care tocmai le-am ridicat, adică medicina, sexualitatea, raţiunea, nebunia cu diverse mişcări sociale – că e vorba de contestări sau de revolte. Partidele politice au tendinţa de a ignora aceste mişcări sociale şi chiar să le slăbească forţa. Din acest punct de vedere, importanţa tuturor acestor momente e clară pentru mine. Toate aceste mişcări se manifestă la intelectuali, la studenţi, la deţinuţi, în ceea ce se numeşte *Lumpenproletariat.* Nu că aş recunoaşte o valoare absolută mişcării lor, dar cred totuşi că e posibil, pe plan deopotrivă logic şi politic, să se recupereze ceea ce a fost monopolizat de marxism şi de partidele marxiste. Mai mult, cînd ne gîndim la activităţile critice care se derulează absolut zilnic în ţările Europei de Est, necesitatea de a o sfîrşi cu marxismul mi se pare evidentă, că e în Uniunea sovietică sau altundeva. În alţi termeni, vedem aici elementul care permite depăşirea marxismului ca filosofie de stat.

Iată, cred că am schiţat orizontul meu. Acum, mi-ar plăcea să vă întreb în ce direcţie vă îndreptaţi dumneavoastră, independent de orice direcţie tradiţională, academică, politică, în raport cu întrebarea: cum să o sfîrşim cu marxismul, cum să-l depăşim?

Dar poate că încă nu am răspuns îndeajuns întrebării dumneavoastră. Problemele pe care le-aţi ridicat comportau puncte importante precum, de pildă, Nietzsche, nucleul sensului, apoi problema de a şti dacă totul se produce fără cauză sau nu, şi în egală măsură, problema fantasmei individuale şi a voinţei individuale în cadrul secolului al XIX-lea – bănuiesc că e un aspect esenţial al

propriei dumneavoastră problematici. Aţi vorbit de voinţă individuală, referindu-vă la diferenţa între Marx şi Engels în raport cu Hegel. Puneţi o problemă importantă: nu cumva rămîne o posibilitate în faptul că, pe planul voinţei individuale, Marx nu l-a răsturnat pe Hegel la fel de radical cum a făcut-o Engels? Nu sînt sigur că sînt în măsură să vă răspund pe deplin. Dar voi încerca. E o problemă de mare dificultate pentru occidentalii care sîntem. Căci, în trecut, filosofia occidentală nu a vorbit deloc de voinţă. Desigur, filosofia occidentală a vorbit despre conştiinţă, despre dorinţă, pasiuni, dar voinţa pe care o evocaţi trebuia să fie, cred, cea mai mare slăbiciune a filosofiei occidentale.

După părerea mea, dacă filosofia occidentală a tratat, pînă acum, despre voinţă, nu a făcut-o decît în două feluri. Pe de o parte, după modelul filosofiei naturale şi, pe de altă parte, după modelul filosofiei dreptului. Altfel spus,, voinţa este forţa, după modelul filosofiei naturale. Ceea ce poate fi reprezentat prin tipul leibnizian. Dacă urmăm modelul filosofiei dreptului, voinţa nu e decît o chestiune morală, în speţă conştiinţa individuală a binelui şi a răului, ceea ce e reprezentat de Kant. Sau gîndim în termeni de voinţă-natură-forţă, sau gîndim în termeni de voinţă-lege-bine şi rău. Oricum am face-o, reflecţia filosofiei occidentale asupra problemei voinţei se reducea la aceste două scheme.

Numai că această schemă de gîndire privind voinţa, adică schema tradiţională asupra naturii şi a dreptului, a cunoscut o ruptură. Cred că putem situa această ruptură la începutul secolului al XIX-lea. Cu mult înainte de Marx, s-a produs evident o ruptură cu tradiţia. Acest eveniment a căzut astăzi puţin în uitare în Occident, dar nu încetăm să ne temem de el şi, cu cît mă gîndesc mai mult la el, cu atît mai multă importanţă îi acord: e vorba de Schopenhauer. Fireşte, Marx nu-l putea citi pe Schopenhauer. Dar tocmai Schopenhauer e cel care a putut introduce această problemă a voinţei în filosofia occidentală, prin diverse comparaţii cu filosofia orientală. Pentru ca filosofia occidentală să regîndească problema voinţei independent de punctele de vedere ale naturii şi dreptului, a fost nevoie de un şoc intelectual între Occident şi Orient. Dar nu se poate spune, departe de asta, că problema a fost aprofundată în această direcţie. Nu mai încape discuţie, punctul de vedere al lui Schopenhauer a fost reluat de Nietzsche, de care a venit vorba mai înainte. În această privinţă, pentru Nietzsche, voinţa era, oarecum, un principiu de descifrare intelectuală, un principiu de comprehensiune – chiar dacă nu era

absolut – pentru a discerne realitatea. Vedeți, el credea că plecînd de la voință pot fi surprinse cuplurile voință-pasiuni, voință-fantasmă. Voință de cunoaștere, voință de putere. Toate acestea au răsturnat complet conceptul tradițional de voință în Occident. El nu s-a mulțumit să răstoarne conceptul de voință: putem spune că a răsturnat raporturile între cunoaștere, pasiuni și voință.

Dar, sincer, situația nu e complet răsturnată. E posibil să fi rămas ca înainte. După Nietzsche, filosofia husserliană, filosofiile existențialiste, Heidegger, toți aceștia, în special Heidegger, au vrut să clarifice problema voinței, dar nu au reușit să definească în mod clar metoda care ar fi permis să se analizeze fenomenul din punctul de vedere al voinței. Pe scurt, filosofia occidentală a fost întotdeauna incapabilă să gîndească problema voinței într-o manieră pertinentă.

Trebuie acum să ne întrebăm sub ce formă putem gîndi problema voinței. V-am spus înainte că Occidentul, pentru a aborda raporturile între acțiunile umane și voință, nu poseda decît două metode. Pe scurt, în alți termeni, atît dintr-un punct de vedere metodologic cît și conceptual, problema nu a fost pusă decît sub forme tradiționale: natură-forță sau lege-bine și rău. Dar, curios, pentru a gîndi voința, nu a fost împrumutată o metodă din strategia militară. Mi se pare că problema voinței poate fi pusă ca luptă, adică dintr-un punct de vedere strategic pentru a analiza un conflict atunci cînd se dezvoltă diverse antagonisme.

De exemplu, nu că totul se produce fără motiv, nici că totul se produce urmînd o cauzalitate, atunci cînd advine ceva în domeniul naturii. Ci putem riposta punctului de vedere rațional de un tip pe care încă nu l-am definit, declarînd că ceea ce face descifrabile evenimentele istorice ale umanității sau acțiunile umane e un punct de vedere strategic, ca principiu al conflictului și al luptei. Cînd vom putea consolida acest punct de vedere, conceptele fundamentale pe care se va cuveni să le folosim vor fi: strategie, conflict, luptă, incidente. Ceea ce poate clarifica întrebuințarea acestor concepte e antagonismul care există atunci cînd se prezintă o situație în care adversarii se înfruntă, o situație în care unul cîștigă și celălalt pierde, în speță incidentul. Cînd ne facem însă o idee despre filosofia occidentală, vom vedea că nici conceptul de incident, nici metoda de analiză împrumutată din strategie, nici noțiunile de antagonism, de luptă, de conflict nu au fost îndeajuns clarificate. În consecință, noua șansă de descifrare intelectuală pe care trebuie să o ofere filosofia de astăzi, e ansamblul conceptelor și metodelor punctului de vedere

strategic. Am spus "trebuie" dar asta înseamnă atîta doar că trebuie încercat să mergem în acest sens, dar se poate să eşuăm. În orice caz, trebuie încercat.

Am putea spune că această încercare ţine de genealogia nietzscheană. Dar trebuie găsit un conţinut remaniat şi aprofundat din punct de vedere teoretic în conceptul solemn şi misterios de "voinţă de putere" şi va trebui în acelaşi timp să găsim un conţinut care să corespundă mai bine realităţii decît pentru Nietzsche.

Aş vrea să adaug o simplă notă la ceea ce tocmai am spus. Există un termen pe care Marx l-a folosit cu siguranţă, dar care trece astăzi drept cvasi-desuet. Acela de "luptă de clasă". Cînd ne situăm în punctul de vedere pe care tocmai l-am indicat, nu e de-acum posibil să regîndim acest termen? De exemplu, Marx spune, efectiv, că motorul istoriei rezidă în lupta de clasă. Şi, după el, mulţi au repetat această teză. Într-adevăr, e un fapt de netăgăduit. Sociologii reînsufleţesc dezbaterea la nesfîrşit, pentru a şti ce e o clasă, şi cine îi aparţine. Dar, pînă acum, nimeni nu a examinat, nici nu a aprofundat ce este lupta. Ce înseamnă lupta, cînd se spune luptă de clasă? Pentru că se spune luptă de clasă, e vorba de conflict şi de război. Dar cum se dezvoltă acest război? Care e obiectivul său? Care îi sînt mijloacele? Pe ce calităţi raţionale se întemeiază? Ceea ce mi-ar plăcea să discut, plecînd de la Marx, nu e problema sociologiei claselor, ci metoda strategică privind lupta. Aici se ancorează interesul meu pentru Marx şi plecînd de aici mi-ar plăcea să pun problemele.

În jurul meu, luptele se produc şi se dezvoltă ca mişcări multiple. De pildă, problema de la Narita*, apoi lupta pe care aţi dus-o în piaţa din faţa Parlamentului cu privire la tratatul de securitate nipono-american, în 1960. Lupte există şi în Franţa, şi în Italia. Aceste lupte, în măsura în care sînt bătălii, intră în perspectiva mea de analiză. De exemplu, pentru a reflecta la problemele pe care le pun aceste lupte, Partidul comunist nu tratează despre lupta însăşi. Tot ce se întreabă e: "Cărei clase îi aparţineţi? Duceţi cumva această luptă ca reprezentant al clasei proletare?" Nu e nicidecum vorba de aspectul strategic, respectiv: ce este lupta? Interesul meu se îndreaptă spre incidenţa antagonismelor înseles: cine intră în luptă? Cu ce şi cum? De ce există această luptă? Pe ce se întemeiază? Nu am avut şansa să vă citesc

---

* Aluzie la luptele împotriva construirii noului aeroport la Tokyo pe domeniul agricol de la Narita.

cărţile, dar am auzit adeseori vorbindu-se despre activităţile dumneavoastră practice şi despre opera dumneavoastră. Aş fi deci foarte bucuros să vă aud opinia asupra a ceea ce tocmai am spus.

R. Yoshimoto: În cele ce aţi spus, sînt cîteva puncte în care mă simt în măsură să aprofundez problema. Înţeleg prin asta că voi putea propune alte interpretări. Pe de altă parte, aţi evocat problema voinţei cu privire la Nietzsche şi la Marx, apoi aţi definit-o în raport cu luptele în sensul în care se spune "luptă de clasă", şi în sfîrşit aţi propus o serie de probleme care sînt de actualitate. Mi-ar plăcea să aprofundez toate aceste puncte. Aş putea înfăţişa alte puncte de vedere, după care mi-ar plăcea să vă pun din nou cîteva întrebări.

Pentru început, aţi spus că trebuie distinsă gîndirea lui Marx însuşi de marxism, în măsura în care Marx e o fiinţă care a existat într-un trecut istoric şi clasic. Şi eu am spus întotdeauna că omul Marx e diferit de marxism. Sîntem, aşadar, întru totul de acord în acest punct. Înţeleg foarte bine această poziţie.

În ceea ce priveşte tonul profetic al lui Marx, profeţia sa ar putea fi rezumată în felul următor: clasele vor dispărea, la fel şi statul. În această privinţă, există state care au ca filosofie marxismul. În Europa, ca şi în China şi în Rusia sovietică. Aceste ţări nu caută cîtuşi de puţin să desfiinţeze statul filosofic şi, de fapt, tocmai prin aceea că nu-l desfiinţează îşi exercită puterea. Asta duce, pentru a împrumuta expresia pe care aţi folosit-o, la sărăcirea considerabilă a imaginaţiei politice actuale. De aceea, dacă în loc să spunem: "Tocmai de aceea putem lichida marxismul !", căutăm să-i luăm apărarea, iată ce putem spune: statul va dispărea într-o bună zi, la fel şi clasele. Dar, astăzi, există sub o formă temporară, înainte să dispară. În fond, e o problemă temporară şi putem admite toate acestea ca o formă temporară. Atîta doar că ceea ce nu e admisibil e tipul de putere care constă în a substanţia statul care nu e decît o formă provizorie, în a întîrzia asupra lui, în a face din el un mod de dominare. Statele socialiste par efectiv să intre în această categorie şi să încremenească în acest sens mai mult decît oricînd. Totuşi, mi se pare că filosofia de stat – sau statul filosofic – care există în fapte sub o formă temporară şi negarea principiului însuşi al acestei filosofii nu sînt de aceeaşi natură.

M-am gîndit întotdeauna că se poate distinge între faptul că o filosofie se realizează într-un stat provizoriu şi faptul de a nega o filosofie care domină efectiv statul, care nu mai e decît o modalitate de putere şi care se autojustifică. De altfel, ceea ce aţi enunţat în mod global asupra acestui punct mi se pare că revine la asta: faptul însuşi

de a-şi pune problema modului potrivit de a-l înţelege pe Marx participă deja la sărăcirea imaginaţiei politice actuale şi e o problemă în întregime rezolvată de multă vreme. Aici am rezerve şi nu vă pot urma. Cred că trebuie neapărat distins între ceea ce există de principiu şi modalităţile de putere care există cu adevărat în statele marxiste; mi se pare că aceste două lucruri sînt diferite. Problema nu e faptul că marxismul şi-a construit puterea pe o filosofie de stat sau pe un stat filosofic, ci e înainte de toate o problemă de idei. În istorie, suma voinţelor individuale şi a realizărilor practice nu apare în mod necesar ca motor al societăţii. De ce pare istoria întotdeauna fondată pe hazard şi apare ca un eşec al ideilor? Mi se pare că trebuie aprofundată, dincolo de marxism, problema conform căreia istoria pare să nu aibă nici un raport cu voinţele individuale. Numai că suma voinţelor individuale include, pentru a vorbi ca Hegel, morala şi etica practică. Eliminarea completă a acestei probleme, reducînd-o la voinţa generală sau la voinţa claselor, nu a creat oare o inadevcare filosofică? Oare nu apare problema din faptul că suma voinţelor individuale instalate la putere şi voinţa care se manifestă ca o putere totală par ca fiind total diferite? N-am putea aprofunda acest punct, ca principiu? Pentru a merge puţin mai departe în ideile mele, mi se pare că ideea după care dezvoltarea istoriei nu e dominată decît de hazard e discutabilă.

Să mă explic. Asta ar însemna că o înlănţuire infinită de întîmplări creează o necesitate. Şi, dacă admitem că întîmplarea comportă întotdeauna necesitatea, problema de a şti dacă istoria e dominată de hazard sau de necesitate revine la a defini o limită de la care plecînd o înlănţuire de întîmplări se transformă în necesitate. Mi se pare atunci că, în loc să o lichidăm cum faceţi dumneavoastră, pentru că sărăceşte politica, profeţia filosofică şi istorică a lui Marx rămîne valabilă.

Astfel, nu-mi vine să accept cu prea mare uşurinţă ideea lui Nietzsche după care istoria nu e dominată decît de hazard şi nu există nici necesitate, nici cauzalitate. După părerea mea, Nietzsche avea o viziune sumară asupra raporturilor între hazard şi necesitate. Se lăsa călăuzit de intuiţie sau mai degrabă de chestiuni de sensibilitate. Va trebui aprofundată această chestiune, în speţă cea a raportului dintre hazard şi necesitate. Şi, în acest sens, gîndirea lui Marx poate rămîne un model politic viu şi real. Opera dumneavoastră mă face să cred că ar trebui aprofundată mai mult această problemă a hazardului şi necesităţii, aceea a limitei plecînd de la care o înlănţuire de întîmplări se transformă

în necesitate, precum şi problema întinderii şi teritoriului acestei transformări. Despre asta aş vrea să vă întreb.

În ceea ce priveşte teoria voinţei, mă tem că, dacă nu vă rezum istoricul marxismului în Japonia de la al doilea război mondial încoace, vă va fi greu să înţelegeţi cum poate include teoria voinţei probleme care merg de la filosofia statului pînă la religie, etică şi conştiinţa de sine. Marxismul japonez de după război a căutat să reînvie osatura idealistă a lui Hegel, pe care Marx nu o înlăturase – asta se numeşte materialismul subiectiv –, modelînd-o în materialismul marxist care se dezvoltase în Rusia. Cred că e diametral opus demersului marxismului francez. Marxismul subiectiv japonez a încercat să reînvie un întreg teritoriu hegelian – filosofia statului, teoria religiei, morala individuală şi chiar conştiinţa de sine – incluzîndu-l integral în marxism. În această mişcare s-a încercat să se sintetizeze întregul sistem hegelian sub forma teoriei voinţei.

Dacă aş dezvolta această chestiune în direcţia pe care aţi indicat-o înainte, am risca să ne rătăcim. Prefer aşadar să mă explic ceva mai precis. În evoluţia marxismului în Japonia după război, sau mai degrabă dincolo de această evoluţie, am vrut să consider domeniul teoriei voinţei ca determinarea interioară a conştiinţei practice în maniera lui Hegel. Şi am căutat să scap de tema etică, aceea care apare ca fiind suspendată, împărţind totalitatea acestui teritoriu în trei: cel al voinţei comune, cel al voinţei duale şi cel al voinţei individuale.

Aţi spus mai înainte că, atunci cînd e evocată lupta de clasă la Marx, nu ar trebui pus accentul pe clase, ci ar trebui rezolvată problema luptei din punctul de vedere al voinţei. V-aţi întrebat: cine cu cine se bate? Cum? Sau: cu cine se cuvine să ne batem? Şi aţi adăugat că aceste întrebări se impun în zilele noastre. Cred că aş putea să dezvolt toate acestea în felul meu, dar îmi spun că, înainte de a ajunge la asta, ar trebui ca marxismul să rezolve în primul rînd problema de a şti cum s-a debarasat de problemele voinţei duale şi ale voinţei individuale, deplasînd semnificaţia luptei de clasă înspre voinţa comună ca motor al istoriei. De altfel, în marxismul japonez şi în procesul dezvoltării sale şi al tratării sale, definiţia conceptului de clasă nu e aceeaşi ca, de pildă, la Althusser în Franţa sau la Lukács în Germania. Cînd spunem clasă, sîntem convinşi că ea trebuie definită pe o bază socio-economică şi că trebuie să fie astfel definită ca idee. Întotdeauna am gîndit că o clasă comportă o dublă problemă: cea a ideii şi cea reală şi socială.

Am estimat aşadar că trebuia mai întîi examinat conceptul de clasă. Presupun că acest fapt s-a dezvoltat diferit în marxismul european. În ceea ce priveşte problemele concrete, mi-ar plăcea să mă refer la ele în cei zece ani care preced al doilea război mondial, la războiul însuşi şi la cei zece ani care i-au urmat, adică la întreaga istorie de după război. Mă întreb atunci dacă determinarea naturii prin voinţa de putere la Nietzsche şi determinarea stării naturale, în sensul vulgarizat al lui Engels, sînt atît de îndepărtate una de cealaltă. Nietzsche a considerat istoria ca un proces în cursul căruia oamenii sînt mişcaţi de o voinţă de putere care îi depăşeşte. Oamenii suferă în starea naturală războiul, violenţa, dezordinea, moartea etc., iar Nietzsche consideră că toate acestea se găsesc în natura umană. El apreciază că morala şi conştiinţa apar atunci cînd e reprimată toată această natură. În care el vede natura umană sub unghiul unei *Leben* biologice. Engels situa starea ideală puţin mai sus decît determinarea naturii, şi anume în viaţa gregară pe care o constituie comunismul primitiv. Cred că o asemenea stare n-a existat. După părerea mea, Engels considera că acest ideal constituie deopotrivă originea şi sfîrşitul. Aceste două moduri de a gîndi sînt reprezentate, dacă mă refer la experienţa mea intelectuală în jurul celui de-al doilea război mondial, în militarismul imperial în Japonia şi în manifestările intelectuale care nu sînt fundamental diferite între ele, ale fascismului şi stalinismului. Problematica noastră se situează în constatarea că aceste două gîndiri nu erau cu adevărat diferite şi că trebuiau respinse şi una, şi cealaltă.

Dacă situăm în fapte obiectivul luptei de clasă de care vorbiţi, în sensul în care se spune "luptă de clasă", mă tem că această luptă, inevitabil, se regăseşte complet izolată. Cred că aşa e în Japonia şi probabil pretutindeni în lume. Dacă ne întrebăm împotriva a ce luptăm, vom spune că nu numai împotriva capitalismului, ci în egală măsură împotriva socialismului. Astfel, problema urmează pretutindeni realitatea şi, cu necesitate, sfîrşeşte prin a fi o luptă izolată în lume. Nu putem conta pe nimic şi sîntem ineluctabil încolţiţi. Dar dacă încercăm să dezvoltăm acest fapt ca o problemă intelectuală sau filosofică, şi în acest caz ne regăsim complet tăiaţi de lume. Pe scurt, mă întreb dacă nu cumva e soarta noastră să fim astfel încolţiţi. Eu îmi dezvolt ideile asupra acestui subiect cu un mare pesimism.

Tocmai asupra acestui punct aş vrea să vă întreb. Nietzsche a respins întregul domeniu pe care-l acoperea teoria hegeliană a voinţei

calificîndu-l drept un concept josnic care reprimă natura umană, şi am impresia că în acelaşi fel vă dezvoltaţi metoda după ce cu îndemînare veţi fi făcut *tabula rasa* din izolarea, din solitudinea, din pasiunile sau din posomoreala pe care le combătea Nietzsche, sau din tot ce vreţi: de exemplu, din rigiditate. Dimpotrivă, păreţi că trataţi cu îndemînare raporturile între lucruri la un nivel apropiat de conceptele structural similare algebrei, adică lucrurile, faptele virtuale. Şi, făcînd asta, am impresia că înlăturaţi acest fel de sentiment de izolare în lume, pe care eu personal îl resimt. Mi-ar plăcea să vă întreb despre asta.

M. Foucault: Cred că înţeleg că aţi pus o nouă problemă cu cîteva rezerve la ceea ce am enunţat. Dar sînt, fundamental, de acord cu dumneavoastră. Mai degrabă decît cu ideile dumneavoastră, rezonez pe deplin cu rezervele dumneavoastră. Printre chestiuni, prima suna cam aşa: o putem sfîrşi cu marxismul pentru simplul motiv că a fost intim legat de raporturile de putere statală? Nu putem aprofunda puţin mai mult problema? Aş vrea să vă răspund următorul lucru: este, pînă la urmă, mai puţin un răspuns cît o propunere, şi aş vrea s-o prezint de o manieră oarecum brutală.

Din moment ce considerăm marxismul ca ansamblul modurilor de manifestare a puterii legate, într-un fel sau altul, de discursul lui Marx, cred că datoria minimă a unui om care trăieşte în a doua jumătate a secolului al XX-lea este să examineze sistematic fiecare dintre aceste moduri de manifestare. Suportăm astăzi această putere fie cu pasivitate, fie în derîdere, fie cu teamă, fie din interes, dar trebuie să ne eliberăm întru totul de asta. Trebuie sistematic examinate toate acestea, cu sentimentul real de a fi cu totul liberi în raport cu Marx.

Bineînţeles, a fi liber faţă de marxism nu înseamnă să ne întoarcem pînă la surse pentru a şti ce a spus efectiv Marx, să surprindem discursul său în stare pură şi să-l considerăm ca unica lege. Asta nu înseamnă nici să revelăm, de pildă, cu metoda althusseriană, felul în care adevărata rostire a profetului Marx a fost greşit interpretată. Importanţa nu stă în acest tip de problemă de formă. Ci, aşa cum v-am spus, a verifica din nou una după alta ansamblul funcţiilor modurilor de manifestare a puterii care sînt legate de rostirea lui Marx însuşi îmi pare a constitui o încercare valabilă. Bineînţeles se pune atunci problema să ştim cum să considerăm profeţia.

Personal, ceea ce mă atrage în opera lui Marx sînt lucrările istorice, precum eseurile asupra loviturii de stat a lui Ludovic-

Napoleon Bonaparte, asupra luptei de clasă în Franța sau asupra Comunei*. Lectura acestor lucrări istorice atrage puternic atenția asupra a două lucruri: analizele efectuate aici de Marx, chiar dacă nu le putem considera pe toate pe deplin exacte, că sînt asupra situației, asupra raporturilor de antagonism, asupra strategiei, asupra legăturilor de interes, le depășesc de departe, e de netăgăduit, pe cele ale contemporanilor săi prin perspicacitate, eficiență, calități analitice și, în orice caz, în mod radical, depășesc cercetările posterioare.

Însă aceste analize, în lucrările istorice, se termină întotdeauna prin cuvinte profetice. Erau profeții asupra unui viitor foarte apropiat, profeții pe termen scurt: asupra următorului an sau chiar a următoarelor luni. Dar putem spune că profețiile lui Marx erau aproape toate false. Analizînd situația din 1851-1852, îndată după lovitura de stat, el spune că prăbușirea imperiului este apropiată; vorbește despre sfîrșitul sistemului capitalist și se înșală asupra sorocului dictaturii burgheze. Ce înseamnă toate astea? Analize de o rară inteligență, iar faptele pe care le anunță sînt imediat dezmințite de realitate. De ce?

Iată ce cred eu. Mi se pare că ceea ce se produce în opera lui Marx e, într-un fel, un joc între alcătuirea unei profeții și definirea unei ținte. Discursul socialist al epocii era compus din două concepte, dar el nu reușea să le disocieze îndeajuns. Pe de o parte, o conștiință istorică sau conștiința unei necesități istorice, în orice caz ideea că, în viitor, cutare lucru ar trebui să advină în mod profetic. Pe de altă parte, un discurs de luptă – un discurs, am putea spune, care ține de teoria voinței –, care are ca obiectiv determinarea unei ținte de atacat. În realitate, căderea lui Napoleon III constituia mai puțin o profeție cît un obiectiv de atins prin lupta proletariatului. Dar cele două discursuri – această conștiință a unei necesități istorice, în speță aspectul profetic, și obiectivul luptei – nu și-au putut duce la bun sfîrșit jocul. Asta se poate aplica profețiilor pe termen lung. De exemplu, noțiunea de dispariție a statului este o profeție eronată. În ceea ce mă privește, nu cred că ceea ce se petrece în mod concret în țările socialiste permite să

* Marx (K.), *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852 (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1968); *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, 1849-1850 (*Les Luttes de classes en France*, Paris, Éditions sociales, 1984); *Pariser Kommune. Der Bürgerbrieg in Frankreich*, 1871 (*La commune de Paris, la guerre civile en France*, Paris, 1976).

fie prevestită realizarea acestei profeţii. Dar, din momentul în care definim dispariţia statului ca un obiectiv, cuvîntul lui Marx ia o realitate neatinsă vreodată. Se observă ca un fapt de netăgăduit o hipertrofie a puterii sau un exces de putere atît în ţările socialiste cît şi în ţările capitaliste. Şi cred că realitatea acestor mecanisme de putere, de o complexitate uriaşă, justifică, din punctul de vedere strategic al unei lupte de rezistenţă, dispariţia statului ca obiectiv.

Ei bine, să revenim acum la cele două întrebări al dumneavoastră. Ele vizează pe de o parte raportul între necesitate şi hazard în istorie şi, pe de altă parte, teoria voinţei. Cu privire la necesitatea istorică, m-am exprimat deja în grabă, dar, ceea ce mă interesează în primul rînd e ceea ce aţi evocat despre evoluţia marxismului japonez după război, despre specificitatea sa şi despre poziţia pe care o ocupă în acest cadru teoria voinţei.

Cred că e o problemă fundamentală. Mi-ar plăcea să merg în acelaşi sens ca dumneavoastră, cel puţin în măsura în care v-am înţeles. Această manieră de a gîndi, care constă în a aborda voinţa în această optică, este esenţială: ea nu exista deloc în mintea unui francez mediu aşa cum sînt eu. Oricum ar fi, e într-adevăr clar că tradiţia marxismului francez a ignorat analiza diferitelor niveluri ale voinţei şi punctul de vedere asupra specificităţilor celor trei fundamente ale sale. Fapt e că acest domeniu rămîne total necercetat în Occident. În acest punct, mi se pare necesar să punem în evidenţă motivul pentru care importanţa problemei voinţei n-a fost nici înţeleasă, nici analizată.

Pentru asta, ar trebui să ne gîndim la existenţa unei organizaţii care poartă numele de Partid comunist. E un fapt care a fost determinant în istoria marxismului occidental. Dar nu a fost niciodată analizat în profunzime. E o organizaţie fără precedent: ea nu poate fi comparată cu nimic, ea nu funcţionează în societatea modernă pe modelul Partidului radical sau al Partidului creştin-democrat. Nu e numai un grup de indivizi care împărtăşesc aceeaşi opinie şi participă la o aceeaşi luptă pentru un acelaşi obiectiv. Ci o organizaţie mai complexă. E o metaforă folosită, şi nu vreau să dau dovadă de o răutate anume cînd spun că organizarea sa te face negreşit să te gîndeşti la un ordin monastic. S-a discutat fără încetare despre natura acestui partid: în raport cu lupta de clasă, cu revoluţia, care e obiectivul său, care trebuie să fie rolul său, funcţia sa? Oricine ştie că toate acestea erau în centrul dezbaterilor sale. Polemica se fondează pe ceea ce o distinge pe Rosa Luxemburg de Lenin, direcţia social-democrată germană de Lenin. În rest, *Critica programului de la*

*Gotha** punea deja problema funcţionării Partidului. Eu cred însă că, atunci cînd existenţa Partidului şi diferitele sale probleme au fost aduse în faţă, problema voinţei a fost cu totul abandonată. Căci, se zice, urmăm conceptul partidului leninist – nu Lenin a fost totuşi cel care l-a imaginat primul, dar i se dă acest nume pentru că a fost conceput în jurul lui –, iată ce trebuie să fie Partidul.

În primul rînd, e o organizaţie datorită existenţei căreia proletariatul accede la o conştiinţă de clasă. Altfel spus,, prin Partid, voinţele individuale şi subiective devin un fel de voinţă colectivă. Dar aceasta din urmă trebuie să fie, negreşit, monolitică, ca şi cum ar fi o voinţă individuală. Partidul transformă multiplicitatea voinţelor individuale într-o voinţă colectivă. Şi, prin această transformare, el constituie o clasă ca subiect. În alţi termeni, face din ea un fel de subiect individual. Tocmai astfel e făcută posibilă ideea însăşi de proletar. "Proletariatul există pentru că Partidul există." Proletariatul poate exista prin existenţa Partidului şi cu ajutorul acestei existenţe. Partidul e, în consecinţă, conştiinţa proletariatului şi, în acelaşi timp, condiţia de existenţă a proletariatului ca unic subiect individual. Nu acesta e primul motiv pentru care n-au putut fi analizate la justele lor valori diferitele niveluri ale voinţei?

Un alt motiv vine din faptul că Partidul este o organizaţie prevăzută cu o ierarhie stratificată. Şi a funcţionat bine în sînul acestei ordini solid organizate – cu mult înaintea teoriei leniniste, social-democraţia germană funcţiona deja astfel –, excluzînd, interzicînd cutare sau cutare lucru. Nu era nimic altceva decît o organizaţie care excludea elementele eretice şi care, procedînd astfel, căuta să concentreze voinţele individuale ale militanţilor într-un fel de voinţă monolitică. Această voinţă monolitică era tocmai voinţa birocratică a conducătorilor. Cum lucrurile s-au desfăşurat într-o asemenea manieră, acest al doilea motiv a făcut ca problema atît de importantă a voinţei să nu fi fost abordată cu adevărat. În alţi termeni, Partidul se putea întotdeauna autojustifica într-un fel sau altul, în ceea ce priveşte activităţile sale, deciziile şi rolul său. Oricare ar fi situaţia, Partidul putea invoca teoria lui Marx ca fiind unicul adevăr. Marx era unica autoritate şi, datorită acestui fapt, se considera că activităţile Partidului găseau în el fundamentul lor raţional. Multiplele voinţe individuale

---

* Marx (K.), *Kritik des Programens*, 1875 (trad. Rubel şi Evrard, în *Œuvres*, Paris, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, vol. I, 1406-1434).

erau, în consecinţă, aspirate de către Partid şi, la rîndul său, voinţa Partidului dispărea sub masca unui calcul raţional conform teoriei în chip de adevăr. Astfel diferitele niveluri ale voinţei nu puteau decît să scape analizei. Problema de a şti cum se articulează, în revoluţie şi în lupte, voinţele individuale cu alte niveluri de voinţă mi se pare şi mie o temă esenţială care ne priveşte. Şi tocmai aceste multiple voinţe încep astăzi să ţîşnească în breşa hegemoniei deţinute de către stînga tradiţională. Sincer vorbind, această problemă nu e suficient pusă în evidenţă în lucrările mele şi abia am evocat-o în *Voinţa de cunoaştere*, sub forma strategiei din punctul de vedere al puterii de stat. Se poate ca această teorie a voinţei sau analiza acestor niveluri eterogene să funcţioneze mai eficient în Japonia decît oriunde altundeva. Există poate o specificitate a Partidului comunist japonez sau un raport cu filosofia orientală. Ei bine, în această privinţă, mi-ar plăcea să vorbesc despre cealaltă problemă pe care aţi abordat-o: şi anume, tonalitatea foarte sumbră şi solitară pe care luptele le îmbracă în mod necesar.

Acest aspect al luptei nu a fost deloc luat în considerare în Europa sau în Franţa. Putem spune, în orice caz, că a fost prea puţin considerat. De ce? Am atins în treacăt unul din motive răspunzînd la întrebarea precedentă. Primul e faptul că obiectivul în lupte e întotdeauna ocultat de profeţie. Astfel, aspectele solitare s-au estompat şi ele sub masca profeţiei. Al doilea e următorul. Cum se considera că numai Partidul comunist era autenticul deţinător al luptei şi că acest Partid era o organizaţie ierarhizată capabilă de o decizie raţională, zonele marcate de o sumbră nebunie, în speţă partea de umbră a activităţilor umane sau încă zonele de o obscură dezolare – deşi asta a fost partea de neevitat a tuturor luptelor –, ieşeau cu mare greu la lumină. Probabil doar operele nu teoretice, ci literare, dacă nu cumva cele ale lui Nietzsche au vorbit despre asta. Nu mi se pare aici pertinent să insist asupra diferenţei dintre literatură şi filosofie, dar e sigur că, pe planul teoriei, nu am ajuns să facem dreptate acestui aspect sumbru şi solitar al luptelor.

Tocmai de aceea trebuie să aducem la lumină acest aspect insuficient al teoriei. Va trebui să distrugem ideea că filosofia e singura gîndire normativă. Trebuie ca vocile unui număr incalculabil de subiecţi vorbitori să răsune şi trebuie făcută să vorbească o experienţă nenumărată. Nu trebuie ca subiectul vorbitor să fie întotdeauna acelaşi. Nu trebuie să răsune doar cuvintele normative ale filosofiei. Trebuie făcute să vorbească toate felurile de experienţe, să plecăm urechea la afazici, la excluşi, la muribunzi. Căci noi ne găsim

în afară, în vreme ce ei sînt cei care fac efectiv faţă aspectului sumbru şi solitar al luptelor. Cred că sarcina unui practician al filosofiei trăind în Occident este să plece urechea la toate aceste voci.

R. Yoshimoto: Ascultîndu-vă, am luat cunoştinţă, în numeroase puncte, de idei pe care, pînă acum, nu le-am putut citi în cărţile dumneavoastră. Multe lucruri s-au elucidat şi a fost foarte instructiv pentru mine, iar pentru asta vă sînt foarte recunoscător.

Mai e un punct asupra căruia mi-ar plăcea să-mi exprim opinia: e atunci cînd aţi evocat metoda lui Lenin. Ce a făcut? Cum s-au transformat, pe urmă, partidul leninist şi Uniunea sovietică? Cum stau astăzi lucrurile? Mai degrabă decît să abordăm aceste probleme, prefer să mă limitez la ideile lui Lenin şi să spun cîteva cuvinte asupra divergenţelor mele cu dumneavoastră.

Asta e o critică ce apare în mod firesc din moment ce am încercat să resuscităm teoria voinţei: îi reproşez lui Lenin că a identificat voinţa statului cu organul statului.

La întrebarea: "Ce este statul?", Lenin a răspuns că e organul represiunii de clasă. Rezultă de aici că problema de a şti cum se rezistă represiunii acoperă toată problema statului. Istoric vorbind însă, statul a pus mîna pe religie, filosofie, drept, moravuri, dar toată această problematică se vede eliminată. Singura problemă pusă e de a şti cum se duce lupta de eliberare a claselor împotriva organului de represiune a claselor. Prin urmare, toate problemele istorice şi actuale pe care le antrenează statul au rămas necercetate.

În schimb, ca răspuns la întrebarea: "Ce este statul?", ne-am gîndit la acest lucru: din moment ce se recunoaşte puterea statului, avem de-a face cu o manifestare a unei voinţe. Înţeleg prin asta că statul nu e sinonim cu guvernul ca organ al represiunii claselor. Guvernul e într-un fel, corpul voinţei statului, dar nu e voinţa însăşi a statului. Cred că trebuie mai întîi să distingem între voinţa statului şi organul statului. Am putea vorbi de cultul luptei de clasă: scopul justificînd mijloacele, ei făceau complet abstracţie de problemele moralei, ale binelui şi răului, şi ale religiei; fără a merge pînă la a le nesocoti, nu le acordau decît un sens subsidiar sau secundar. Toate acestea deoarece, probabil, de la bun început, identificau voinţa statului cu organul statului, referindu-se nemijlocit la represiunea claselor.

E o critică pe care am formulat-o, cu privire la concepţia statului la Lenin, pe planul ideilor. Ascultîndu-vă vorbind, mi-am zis că, asupra acestui punct cel puţin, ar trebui să-mi exprim părerea. În ceea ce priveşte problemele specifice pe care le dezvoltaţi, sînt multe

asupra cărora aş dori să vă întreb. În mai multe locuri, de altfel, am avut impresia că împărtăşim un anumit număr de teme asupra cărora mi-ar plăcea ,de asemenea, să vă pun cîteva întrebări. Cît despre problemele esenţiale, însă, asupra cărora reflectez în acest moment şi pe care mi-a fost oarecum greu să le elucidez, cred că aproape mi-aţi răspuns.

Scuzaţi-mă că v-am plictisit cu întrebări spinoase. Vă sînt recunoscător pentru răbdarea dumneavoastră. Eu m-am exprimat îndeajuns şi aş fi fericit dacă aţi putea concluziona convorbirea noastră.

M. Foucault: Sînt foarte fericit că v-am auzit şi vă mulţumesc din toată inima. Tot ce mi-aţi spus îmi va fi foarte folositor. Căci, pe de o parte, graţie modului dumneavoastră de a pune problemele, mi-aţi indicat perfect limitele muncii pe care am dus-o pînă aici şi părţile care încă îi mai lipsesc, în absenţa unor idei clare. Şi, în special, problema pe care aţi pus-o, în termeni de teorie a voinţei, m-a interesat în mod deosebit, şi am convingerea că asta poate servi de punct de plecare pertinent pentru o întreagă serie de problematici.

Cînd văd simplul rezumat al muncii dumneavoastră şi lista lucrărilor pe care le-aţi scris, constat că e vorba de fantasma individuală şi de problema statului. De altfel, cum aţi amintit, aţi consacrat un eseu voinţei colective ca matrice a formării unui stat. Pentru mine e o problemă pasionantă. Anul acesta ţin un curs asupra formării statului şi analizez, să spunem, bazele mijloacelor de realizare statală pe o perioadă care merge din secolul al XVI-lea pînă în secolul al XVII-lea în Occident, sau mai degrabă procesul în cursul căruia se formează ceea ce se numeşte raţiune de stat. Dar m-am împiedicat de o parte enigmatică ce nu mai poate fi rezolvată prin simpla analiză a raporturilor economice, instituţionale sau culturale. E aici un fel de sete gigantică şi irepresibilă care forţează la o întoarcere către stat. Am putea vorbi de dorinţa statului. Sau, pentru a folosi termenii de care ne-am servit pînă aici, am putea-o reformula ca voinţă a statului. În orice caz, e evident că nu mai putem scăpa acestui tip de lucru.

Cînd e vorba de formarea unui stat, nu mai discutăm despre personaje precum despotul sau despre manipularea sa prin oameni aparţinînd castei superioare. Dar nu putem decît să spunem că exista aici un soi de mare iubire, de voinţă insesizabilă. Cum eram deja pe deplin conştient de asta, am avut mult de învăţat din ce mi-aţi povestit astăzi şi sînt foarte curios să vă cunosc alte lucrări în care discutaţi despre stat din punctul de vedere al teoriei voinţei.

Doresc din toată inima ca lucrările dumneavoastră să fie traduse în franceză sau în engleză. Dacă nu, aş fi fericit să putem, fie la Tokyo, fie la Paris, fie într-o altă corespondenţă, schimba idei, deoarece păreţi a trata aceleaşi teme. Căci a putea auzi un asemenea discurs e, pentru noi occidentalii, o experienţă foarte preţioasă şi indispensabilă.

Îndeosebi, a discuta despre o problemă precum aceea a experienţei politice, în vremea noastră, nu numai că prelungeşte viaţa, ci va fi, de asemenea,, cred, o încurajare extrem de fertilă pentru diverse reflecţii viitoare.

MICHEL FOUCAULT: UN PARCURS FILOSOFIC

– Interesul purtat, mai ales în ultimii ani, rezultatelor gîndirii dumneavoastră s-ar putea, cred, explica în maniera următoare: puțini sînt aceia care, dincolo de diferitele limbaje sau puncte de vedere ideologice, n-ar fi înclinați să recunoască progresiva și deconcertanta disociere între cuvinte și lucruri în lumea contemporană. Acest fapt justifică, de altfel, și sensul dezbaterii noastre; pentru a înțelege mai bine drumul pe care l-ați urmat pe parcursul reflecțiilor și cercetărilor dumneavoastră, deplasările de cîmp în analize, precum și achiziția de noi garanții teoretice. De la explorările efectuate în Istoria nebuniei *asupra experienței originare, pînă la tezele cele mai recente expuse în* Voința de cunoaștere, *se pare că ați procedat prin salturi, prin deplasări ale nivelurilor de cercetare. Dacă aș dori să fac un bilanț care să evidențieze esențialul și caracterul de continuitate al gîndirii dumneavoastră, aș putea începe prin a vă întreba ce găsiți depășit în scrierile dumneavoastră precedente în lumina ultimelor cercetări asupra puterii și asupra voinței de a cunoaște.*

– Există, cu siguranță, multe lucruri depășite. Sînt întru totul conștient că mă deplasez întotdeauna în raport cu lucrurile de care mă interesez și, în același timp, în raport cu ceea ce am gîndit deja. Nu gîndesc niciodată același lucru pentru simplul motiv că pentru mine cărțile mele sînt experiențe, într-un sens pe care l-aș dori cît mai deplin cu putință. O experiență este ceva din care ieși tu însuți transformat. Dacă ar trebui să scriu o carte pentru a comunica ceea ce gîndesc deja, înainte de a începe să scriu, n-aș avea niciodată curajul să întreprind acest lucru. Nu scriu o carte decît pentru că nu știu încă exact ce să gîndesc despre acel lucru la care aș vrea atît de mult să meditez. Astfel încît cartea mă transformă și transformă și ceea ce

gîndesc. Fiecare carte schimbă ceea ce gîndeam atunci cînd terminam de scris cartea precedentă. Sînt un experimentator şi nu un teoretician. Numesc teoretician pe cel care construieşte un sistem general, fie de deducţie, fie de analiză, pe care-l aplică într-un mod uniform unor cîmpuri diferite. Ceea ce nu e deloc cazul meu. Sînt un experimentator în sensul că scriu pentru a mă schimba pe mine însumi şi pentru a nu mai gîndi acelaşi lucru ca înainte.

– *Ideea unui travaliu ca experienţă ar trebui oricum să sugereze un punct de referinţă metodologică sau cel puţin să ofere posibilitatea de a obţine indicaţii de metodă din raportul dintre mijloacele folosite şi rezultatele obţinute în urma cercetării.*

– Cînd încep o carte, nu numai că nu ştiu ce voi gîndi în final, dar nu ştiu nici ce metodă voi folosi cu exactitate. Fiecare dintre cărţile mele este o modalitate de a decupa un obiect şi de a inventa o metodă de analiză. Odată terminat travaliul, pot, apoi, printr-un fel de privire retrospectivă, să extrag din experienţă pe care tocmai ce am făcut-o, o reflecţie metodologică, care să propună metoda pe care cartea ar fi trebuit s-o urmeze Astfel încît scriu, alternativ oarecum, cărţi pe care le-aş numi de explorare şi cărţi de metodă. Cărţi de explorare: *Istoria nebuniei*, *Naşterea clinicii* etc. Cărţi de metodă: *Arheologia cunoaşterii*. Apoi am mai scris cărţi de genul: *A supraveghea şi a pedepsi*, *Voinţa de cunoaştere*.

Propun, de asemenea, reflecţii metodologice în articole şi interviuri. Sînt mai degrabă reflecţii despre o carte terminată, susceptibile să mă ajute să definesc un alt travaliu posibil. Sînt un fel de schelării care îmi servesc de releu între un travaliu pe cale să se încheie şi un altul care se pregăteşte. Nu este o metodă generală, definitiv valabilă pentru ceilalţi şi pentru mine. Ceea ce am scris n-a fost niciodată prescriptiv nici pentru mine şi nici pentru ceilalţi. Este, cel mult, instrumental şi visător.

– *Ceea ce spuneţi confirmă aspectul excentrat al poziţiei dumneavoastră şi explică, într-un anumit sens, dificultăţile întîlnite de critici, comentatori şi de exegeţi în tentativa lor de a sistematiza sau de a vă atribui o poziţie precisă în cadrul gîndirii filosofice contemporane.*

– Nu mă consider un filosof. Ceea ce fac nu este nici o manieră de a filosofa, dar nici de a-i îndemna pe alţii să nu facă. Autorii cei mai importanţi, care nu spun că m-au format, dar mi-au permis să mă detaşez în raport cu formaţia mea universitară, au fost oameni precum Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, care nu erau filosofi în

sensul instituţional al termenului, iar, pe lîngă aceştia, bineînţeles, şi un anumit număr de experienţe personale. Ceea ce m-a frapat şi m-a fascinat cel mai mult la ei şi le-a dat această importanţă capitală pentru mine, a fost că problema lor nu era a construirii unui sistem, ci a unei experienţe personale. La universitate, în schimb, fusesem antrenat, format, împins către învăţarea acestor mari maşinării filosofice care se numeau hegelianism, fenomenologie...

– *Vorbiţi despre fenomenologie, dar toată gîndirea fenomenologică se bazează pe problema experienţei şi se sprijină pe ea pentru a-şi trasa propriul său orizont teoretic. În ce sens vă distingeţi atunci de ea?*

– Experienţa fenomenologului este, în fond, o anumită modalitate de a arunca o privire reflexivă asupra unui obiect oarecare din trăit, asupra cotidianului în forma sa tranzitorie, pentru a-i surprinde semnificaţiile. Dimpotrivă, pentru Nietzsche, Bataille, Blanchot, experienţa înseamnă a încerca să ajungi la un anumit punct al vieţii care să fie cît mai insuportabil cu putinţă. Ceea ce se cere e maximumul de intensitate şi, în acelaşi timp, de imposibilitate. Travaliul fenomenologic, din contră, constă în a desfăşura întreg cîmpul de posibilităţi legate de experienţa cotidiană.

În plus, fenomenologia caută să regăsească semnificaţia experienţei cotidiene pentru a regăsi prin ce anume subiectul care sînt este în mod efectiv fondator, în funcţiile sale transcendentale, al acestei experienţe şi al acestor semnificaţii. În schimb, experienţa la Nietzsche, Blanchot, Bataille are ca funcţie să-l smulgă pe subiect lui însuşi, să facă astfel încît să nu mai fie el însuşi sau să fie purtat înspre aneantizarea lui ori spre propria sa disoluţie. Este o întreprindere de de-subiectivare.

Ideea unei experienţe limită, care smulge subiectul lui însuşi, iată ce a fost important pentru mine în lectura lui Nietzsche, a lui Bataille, a lui Blanchot, şi de aceea, oricît de plictisitoare, de erudite ar fi cărţile mele, le-am conceput întotdeauna ca experienţe directe vizînd să mă smulgă mie însumi, să mă împiedice să fiu acelaşi.

– *Travaliu ca experienţă în dezvoltare permanentă, relativitate extremă a metodei, tensiune a subiectivării: cred că am înţeles că acestea sînt cele trei aspecte esenţiale ale atitudinii dumneavoastră de gîndire. Pornind de la acest ansamblu, ne putem totuşi întreba care ar putea fi credibilitatea rezultatelor unei cercetări şi care ar fi, în definitiv, criteriul de adevăr consecvent anumitor premise ale modului dumneavoastră de a gîndi.*

– Problema adevărului spuselor mele e, pentru mine, o problemă foarte dificilă, ba chiar problema centrală. Este întrebarea la care n-am răspuns încă pînă în prezent. Folosesc în acelaşi timp metodele cele mai clasice: demonstraţia sau, în orice caz, dovada în materie de istorie, trimiterea la texte, la referinţe, la autorităţi, precum şi punerea în raport a ideilor şi a faptelor, o propunere de scheme de inteligibilitate, de tipuri de explicaţie. Nu e nimic original aici. Din acest punct de vedere, ceea ce spun în cărţile mele poate fi verificat sau infirmat precum în orice altă carte de istorie.

În ciuda acestui fapt, persoanele care mă citesc, îndeosebi cele care apreciază ceea ce fac, îmi spun adesea rîzînd: "În fond, ştii bine că ceea ce spui nu este decît ficţiune". Iar eu răspund întotdeauna: "Bineînţeles, nici nu este vorba să fie altceva decît ficţiuni".

Dacă aş fi dorit, de exemplu, să fac istoria instituţiilor psihiatrice în Europa, între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea, evident că n-aş fi scris o carte precum *Istoria nebuniei*. Dar problema mea nu este să satisfac istoricii profesionişti. Problema mea e de a face eu însumi, şi de a-i invita şi pe ceilalţi să facă o dată cu mine, de-a lungul unui conţinut istoric determinat, o experienţă a ceea ce sîntem, a ceea ce este nu numai trecutul nostru, dar şi prezentul nostru, o experienţă a modernităţii noastre, astfel încît în final să ieşim transformaţi din ea. Ceea ce înseamnă ca la sfîrşitul cărţii să putem stabili noi raporturi cu ceea ce este în discuţie: ca eu, care am scris cartea, şi cei care au citit-o să aibă, faţă de nebunie, faţă de statutul său contemporan şi faţă de istoria sa în lumea modernă, un cu totul alt raport.

– Eficacitatea discursului dumneavoastră se joacă în echilibrul dintre forţa demonstraţiei şi capacitatea de a trimite la o experienţă care conduce la o mutaţie a orizonturilor culturale între care ne judecăm şi ne trăim prezentul. Încă nu reuşesc să înţeleg felul în care, după dumneavoastră, acest proces e un raport cu ceea ce am numit mai înainte "criteriu al adevărului". Adică în ce măsură sînt transformările de care vorbiţi în raport cu adevărul sau produc efecte de adevăr?

– Există un raport specific între lucrurile pe care le-am scris şi efectele pe care le-au produs. Priviţi destinul *Istoriei nebuniei*: a fost foarte bine primită de oameni ca Maurice Blanchot, Roland Barthes etc.; a fost primită, într-un prim moment, cu oarecare curiozitate şi cu o anumită simpatie de către psihiatri, total ignorată de istorici, pentru care nu era deloc interesantă. Apoi, destul de repede, gradul de

ostilitate al psihiatrilor a crescut într-atît încît cartea a fost considerată atac dirijat împotriva psihiatriei de azi şi manifest al antipsihiatriei. Or, asta nu era deloc în intenţia mea, pentru cel puţin două motive: cînd am scris cartea în Polonia, în 1958, antipsihiatria nu exista în Europa; şi, oricum, nu era vorba de un atac dirijat împotriva psihiatriei, pentru excelentul motiv că lucrarea mea se opreşte la fapte care se situează la începutul secolului al XIX-lea – şi nici măcar nu duc la capăt analiza completă a lui Esquirol. Însă această carte n-a încetat să funcţioneze, în spiritul public, ca un atac dirijat împotriva psihiatriei contemporane. De ce? Întrucît cartea a constituit pentru mine – şi pentru cei care au citit-o sau utilizat-o – o transformare a raportului (istoric şi teoretic, dar şi a raportului moral, etic) pe care-l avem cu nebunia, cu nebunii, cu instituţia psihiatrică şi cu adevărul însuşi al discursului psihiatric. Este, deci, o carte care funcţionează ca experienţă pentru cel care o scrie şi pentru cel care o citeşte, mult mai mult decît constatarea unui adevăr istoric. Pentru a putea face o asemenea experienţă prin această carte, trebuie ca ceea ce spune să fie adevărat în termeni de adevăr academic, verificabil istoric. Nu poate fi chiar un roman. Totuşi, esenţialul nu se găseşte în seria acestor constatări adevărate sau verificabile istoric, ci mai degrabă în experienţa pe care cartea o permite. Or, această experienţă nu este nici adevărată, nici falsă. O experienţă este întotdeauna o ficţiune; e ceva pe care ţi-l fabrici ţie însuţi, care nu există înainte şi care îşi va găsi apoi o existenţă. Acesta este dificilul raport cu adevărul, felul în care acesta din urmă se vede angajat într-o experienţă care nu este legată de el şi care, pînă la un anumit punct, îl distruge.

– Acest raport dificil cu adevărul este cumva o constantă care însoţeşte cercetarea dumneavoastră şi am putea s-o recunoaştem şi în seria operelor posterioare Istoriei nebuniei*?*

– Am putea spune acelaşi lucru despre *A supraveghea şi a pedepsi*. Cercetarea se opreşte în jurul anilor 1830. Totuşi, şi în acest caz, cititorii, critici sau nu, au perceput cartea ca pe o descriere a societăţii actuale ca societate a închiderii. Dar eu n-am scris niciodată asta, chiar dacă e adevărat că scriitura a fost legată de o anumită experienţă a modernităţii noastre. Cartea face uz de documente adevărate, dar astfel încît prin ele să fie posibilă efectuarea nu doar a unei constatări de adevăr, dar şi o experienţă care autorizează o alterare, o transformare a raportului pe care-l avem cu noi înşine şi cu lumea în care, pînă atunci, ne recunoşteam fără probleme (într-un cuvînt, cu cunoaşterea noastră).

Astfel, acest joc al adevărului şi al ficţiunii – sau, dacă doriţi, al constatării şi al fabricării – va permite să înfăţişăm clar ce ne leagă – de o manieră uneori cu totul inconştientă – de modernitatea noastră şi, în acelaşi timp, ne-o va înfăţişa ca alterată. Experienţa prin care reuşim să surprindem, de o manieră inteligibilă, anumite mecanisme (de exemplu, întemniţarea, penalizarea etc) şi modul în care parvenim să ne detaşăm de ele percepîndu-le altfel nu trebuie să fie decît unul şi acelaşi lucru. Este exact miezul a ceea ce fac. Ce consecinţe, mai curînd, ce implicaţii are acest lucru? Prima este că nu mă sprijin pe un background teoretic continuu şi sistematic; a doua, că nu există carte pe care s-o fi scris, cel puţin în parte, fără o experienţă directă, personală. Am avut un raport personal, complex cu nebunia şi cu instituţia psihiatrică. Am avut, de asemenea, un anumit raport cu maladia şi cu moartea. Am scris despre *Naşterea clinicii* şi introducerea morţii în cunoaşterea medicală într-un moment în care aceste lucruri aveau o anumită importanţă pentru mine. Acelaşi lucru, din motive diferite, pentru închisoare şi sexualitate.

A treia implicaţie: nu e nicidecum vorba de a transpune în cunoaştere experienţe personale. Raportul cu experienţa trebuie, în carte, să permită o transformare, o metamorfozare, care să nu fie doar a mea, ci să poată avea o anumită valoare, un anumit caracter accesibil şi pentru ceilalţi, astfel încît această experienţă să poată fi făcută şi de ceilalţi.

În al patrulea rînd, în fine, această experienţă trebuie să poată fi legată, pînă la un anumit punct, de o practică colectivă, de un mod de a gîndi. Este ceea ce s-a întîmplat, de exemplu, cu o mişcare precum cea a antipsihiatriei sau mişcarea deţinuţilor din Franţa.

– Cînd indicaţi sau, aşa cum spuneţi, cînd deschideţi calea unei "transformări" susceptibile a se adăuga unei "practici colective", întrevăd aici deja urma unei metodologii sau a unui tip special de învăţătură. Nu credeţi că e aşa? Şi dacă da, nu vi se pare că intraţi în contradicţie cu o altă exigenţă pe care aţi indicat-o, şi anume aceea de a evita discursul care prescrie?

– Refuz cuvîntul "învăţătură". O carte sistematică ce ar adopta o metodă generalizabilă sau ar oferi demonstraţia unei teorii ar oferi într-adevăr învăţături. Cărţile mele nu au această valoare. Sînt mai degrabă invitaţi, gesturi făcute în public.

– Dar o practică colectivă nu va trebui să fie raportată la valori, la criterii, la comportamente care ar depăşi experienţa individuală?

– O experienţă o faci întotdeauna absolut singur, şi n-o poţi face

plenar decît în măsura în care va ieşi din sfera purei subiectivităţi şi ceilalţi vor putea apoi, nu spun s-o reia întocmai, dar măcar s-o intersecteze şi s-o străbată. Să revenim pentru o clipă la cartea despre închisori. Este, într-un anume sens, o carte de pură istorie. Dar dacă oamenii au îndrăgit-o sau au detestat-o e pentru că aveau impresia că era vorba despre ei înşişi, sau despre lumea contemporană, sau despre raporturile lor cu lumea contemporană, în formele în care aceasta este acceptată de toţi. Se simţea că ceva extrem de actual era aici repus în discuţie. Şi, într-adevăr, n-am început să scriu această carte decît după ce am luat parte, vreme de cîţiva ani, la grupuri de lucru, de reflecţie despre şi de luptă împotriva instituţiilor penale. Un travaliu complex, dificil, dus alături de deţinuţi, de familii, de personalul supraveghetor, de magistraţi etc.

Cînd a apărut cartea, diferiţi cititori – îndeosebi agenţi supraveghetori, asistente sociale etc. – au judecat în acest fel: "Este paralizant; e imposibil să nu existe şi observaţii juste, dar are, oricum, cu siguranţă limite, întrucît, iată, ne blochează, ne împiedică să ne continuăm activitatea". Răspund că tocmai această reacţie dovedeşte reuşita travaliului, faptul că a funcţionat aşa cum voiam eu. Cartea e citită, deci, ca o experienţă care schimbă, care ne împiedică să fim mereu aceiaşi sau să avem cu lucrurile, cu ceilalţi, acelaşi tip de raport pe care-l aveam înainte de lectură. Asta dovedeşte că în carte este exprimată o experienţă mult mai largă decît a mea. Ea n-a făcut altceva decît să se înscrie în ceva care era efectiv în desfăşurare, am putea spune în transformarea omului contemporan în raport cu ideea pe care o are despre el însuşi. Pe de altă parte, cartea a lucrat tocmai la această transformare. Ea a fost, într-o mică măsură, un agent al ei; iată ce înseamnă pentru mine o carte-experienţă, în opoziţie cu o carte-adevăr şi cu o carte-demonstraţie.

– Aş dori, în acest punct al analizei, să fac o observaţie. Vorbiţi despre dumneavoastră şi despre cercetarea dumneavoastră ca şi cum aceasta s-ar fi realizat aproape independent de contextul istoric – şi cultural, înainte de toate, – în care s-a format. I-aţi citat pe Nietzsche, Bataille, Blanchot: cum aţi ajuns la ei? Ce însemna atunci un intelectual în Franţa şi care era dezbaterea teoretică dominantă în epoca formării dumneavoastră? Cum aţi ajuns la maturitatea alegerilor dumneavoastră şi a principalelor orientări ale gîndirii dumneavoastră?

– Nietzsche, Blanchot şi Bataille sînt autorii care mi-au permis să mă eliberez de cei care mi-au dominat formaţia universitară, la

începutul anilor 1950: Hegel şi fenomenologia. A face atunci filosofie, ca şi astăzi de altfel, însemna să faci, în principal, istoria filosofiei; iar aceasta proceda, delimitată pe de o parte de teoria sistemelor a lui Hegel şi de cealaltă parte de filosofia subiectului, sub forma fenomenologiei şi a existenţialismului. În substanţă, Hegel era cel care prevala. Era vorba, într-o oarecare măsură, despre o descoperire recentă pentru Franţa, după lucrările lui Jean Wahl şi lecţia lui Hyppolite. Era un hegelianism puternic pătruns de fenomenologie şi de existenţialism, centrat pe tema conştiinţei nefericite. Şi era, în fond, tot ceea ce putea să ofere mai bun atunci Universitatea franceză ca formă de comprehensiune, cea mai vastă cu putinţă, a lumii contemporane, abia ieşită din tragedia celui de-al doilea război mondial şi a marilor bulversări care-l precedaseră: revoluţia rusă, nazismul etc. Dacă hegelianismul se prezenta ca maniera de a gîndi în mod raţional tragicul, trăit de generaţia care tocmai ne precedase, în afara Universităţii ameninţător era Sartre, care era la modă cu filosofia sa a subiectului... Punct de întîlnire între tradiţia filosofică universitară şi fenomenologie, Merleau-Ponty dezvolta discursul existenţial într-un domeniu specific precum cel al inteligibilităţii lumii, a realului. În această panoramă intelectuală s-au maturizat opţiunile mele: pe de o parte, să nu fiu un istoric al filosofiei ca profesorii mei, iar pe de altă parte, să caut ceva total diferit de existenţialism: asta a fost lectura lui Bataille şi Blanchot şi, prin ei, a lui Nietzsche. Ce au reprezentat ei pentru mine?

Mai întîi invitaţia de a repune în discuţie categoria subiectului, supremaţia sa, funcţia sa fondatoare. Apoi, convingerea că o asemenea operaţie n-ar fi avut nici un sens dacă s-ar fi limitat la speculaţii; a pune în discuţie subiectul însemna să experimentezi ceva care ar conduce la destrucţia sa reală, la disocierea sa, la explozia şi la transformarea sa în cu totul altceva.

– *O asemenea orientare era condiţionată doar de critica climatului filosofic dominant în care se năştea sau, în egală măsură, de o anumită reflecţie asupra dimensiunilor realităţii franceze, aşa cum se înfăţişa ea la sfîrşitul războiului? Mă gîndesc la raporturile dintre politică şi cultură şi la modalitatea însăşi în care noile generaţii intelectuale trăiau şi interpretau politica.*

– Pentru mine, politica a fost o ocazie de a face o experienţă de tip Nietzsche sau Bataille. Pentru cineva care avea douăzeci de ani la sfîrşitul celui de-al doilea război mondial, care nu fusese dominat de morala războiului, ce putea să fie politica atunci cînd era vorba de a

alege între America lui Truman şi U.R.S.S.-ul lui Stalin? Între fosta S.F.I.O.* şi democraţia creştină? Să devin un intelectual burghez, profesor, ziarist, scriitor sau altceva într-o asemenea lume era intolerabil. Experienţa războiului ne demonstrase necesitatea şi urgenţa unei societăţi radical diferite de cea în care trăiam. Această societate care permisese nazismul, care îngenunchiase în faţa lui şi care trecuse apoi în bloc de partea lui De Gaulle. În faţa tuturor acestora, o mare parte a tineretului francez a avut o reacţie de dezgust total. Doream o lume şi o societate nu doar diferite, ci şi care să fi fost un alt noi înşine; voiam să fim cu totul alţii într-o lume cu totul alta. De aceea hegelianismul care ne era propus la universitate, cu modelul său de inteligibilitate continuă a istoriei, nu era în măsură să ne satisfacă. După cum nici fenomenologia şi existenţialismul, care menţineau primatul subiectului şi valoarea sa fundamentală. În schimb, tema nietzscheană a discontinuităţii, a unui supraom care ar fi cu totul altul în raport cu omul, apoi, la Bataille, tema experienţelor limită prin care subiectul iese din sine, se descompune ca subiect, la limitele propriei sale imposibilităţi, aveau o valoare esenţială. A fost pentru mine ca o portiţă de ieşire între hegelianism şi identitatea filosofică a subiectului.

– Aţi vorbit despre "trăirea tragică" a celui de-al doilea război mondial şi despre imposibilitatea esenţială de a o înţelege prin schemele speculative ale tradiţiei filosofice. De ce doriţi, totuşi, să situaţi reflecţia lui Jean-Paul Sartre în limitele acestei incapacităţi? Nu reprezentase el existenţialismul şi nu încarnase el, cu precădere în Franţa, o reacţie împotriva tradiţiei teoretice, o tentativă de a repune în discuţie statutul intelectualului faţă de timpul său?

– Într-o filosofie ca cea a lui Sartre, subiectul dă sens lumii. Acest aspect nu era repus în discuţie. Subiectul atribuie semnificaţiile. Întrebarea era: se poate spune că subiectul este singura formă de existenţă posibilă? Nu pot exista şi experienţe în cursul cărora subiectul să nu mai fie dat, în raporturile sale constitutive, în ceea ce are el identic cu sine însuşi? N-ar exista, deci, şi experienţe în care subiectul să se poată disocia, să spargă raportul cu el însuşi, să-şi piardă propria identitate? Nu asta a fost experienţa lui Nietzsche cu eterna reîntoarcere ?

---

* Section Française de l'Internationale Ouvrière, fostul Partid Socialist Francez (NT).

– Cine, în afară de autorii deja citați, comenta sau reflecta, în epocă, asupra operelor lui Nietzsche?

– Descoperirea lui Nietzsche s-a produs în afara universității. Datorită utilizării sale de către naziști, Nietzsche era complet exclus din învățămînt. În schimb, era foarte la modă o lectură continuistă a gîndirii filosofice, o atitudine față de filosofia istoriei care asocia, oarecum, hegelianismul și existențialismul. Și, la drept vorbind, cultura marxistă împărtășea și ea această filosofie a istoriei.

– Doar acum faceți aluzie la marxism și la cultura marxistă ca și cum ar fi fost marea absentă. Mi se pare, însă, că nu putem spune acest lucru.

– Despre cultura marxistă aș vrea să vorbesc ceva mai tîrziu. Pentru moment, aș dori să semnalez un fapt mai degrabă curios. Interesul pentru Nietzsche și Bataille nu era o modalitate de a ne îndepărta de marxism sau de comunism. Era singura cale de acces către ceea ce așteptam de la comunism. Respingerea lumii în care trăiam nu era în nici un fel satisfăcută de filosofia hegeliană. Ne găseam în căutarea unor alte căi care să ne conducă spre acest altfel pe care-l credeam incarnat de comunism; de aceea am putut să ader la Partidul Comunist Francez în 1950, fără să-l cunosc prea bine pe Marx, refuzînd hegelianismul și nesimțindu-mă în largul meu în existențialism. A fi "comunist nietzschean" era cu adevărat insuportabil și, dacă vreți, chiar penibil. Știam bine acest lucru.

– Ați fost înscris în P.C.F.; ați ajuns în Partidul comunist după un parcurs intelectual singular. În ce măsură această experiență a avut o influență asupra dumneavoastră și asupra dezvoltărilor cercetării teoretice? Care a fost experiența dumneavoastră de militant comunist? Cum ați ajuns la decizia de a părăsi Partidul?

– În Franța, trecerea, rotația tinerilor în Partidul comunist se realizează foarte rapid. Mulți dintre ei au intrat, mulți au ieșit, fără ca asta să fi comportat momente de ruptură definitivă. Am părăsit Partidul după faimosul complot al medicilor împotriva lui Stalin, în iarna lui 1952, iar acest fapt s-a produs datorită unei persistente stări de disconfort. Cu puțin timp înainte de moartea lui Stalin, se răspîndise vestea că un grup de medici evrei atentase la viața sa. André Wurmser a ținut o reuniune în celula noastră de studenți pentru a ne explica felul în care s-ar fi derulat complotul. Deși nu eram convinși, ne străduirăm totuși să-i dăm crezare.

Aceasta făcea ,de asemenea, parte din acea modă dezastruoasă, din acel fel de a fi în Partid: faptul de a fi obligat să susții ceva care

este exact opusul a ceea ce se poate crede – asta făcea parte într-adevăr din exercițiul de distrugere a eului și de căutare a cu totul altceva. Moare Stalin. Aflăm după trei luni că n-a existat nici un complot al medicilor. Îi scriem lui Wurmser cerîndu-i să vină să ne explice cum stăteau lucrurile. Nu primim nici un răspuns. Îmi veți spune: practică oarecum curentă, mic incident pe parcurs... fapt este că din acel moment am părăsit P.C.F.

– Văd episodul pe care mi-l povestiți ca reprezentație a unui scenariu din trecut, a unui tragic care avea și el condițiile sale de apariție: războiul rece, exasperarea stalinismului, un raport specific între ideologie și politică, între Partid și militanți. În situații analoage sau chiar mai rele, alții n-au ales totuși calea despărțirii de Partid, ci cea a luptei și a criticii. Nu cred că soluția dumneavoastră a fost cea mai bună.

– Știu bine că furnizez argumente tuturor comuniștilor pentru a-mi reproșa că am fost un comunist de cea mai joasă speță, pentru cele mai proaste motive eronate, ca un mic-burghez ordinar. Dar spun aceste lucruri pentru că sînt adevărate și pentru că sînt sigur că n-am fost absolut singur în această situație, intrînd în Partid pentru motive nepotrivite, această latură puțin ridicolă a convertirii, a ascetismului, a autoflagelării, care este unul dintre elementele cele mai importante ale modului în care mulți studenți – încă și astăzi, în Franța – participă la activitatea Partidului comunist. Am văzut intelectuali care, în perioada afacerii Tito, au abandonat Partidul. Dar cunosc și alții care au intrat chiar în acel moment în Partid și pentru același motiv, pentru felul în care toată această afacere s-a derulat. Și, mai mult, pentru a răspunde întrucîtva celor care, dezamăgiți, își depuseseră carnetele de partid.

– Odată terminată această scurtă experiență în Partidul comunist, n-ați mai participat la alte activității politice?

– Nu, mi-am terminat studiile. Îl frecventam mult, în acea perioadă, pe Louis Althusser, care milita în P.C.F. Am intrat, de altfel, în partid, oarecum sub influența lui. Și, cînd l-am părăsit, n-a existat din partea lui nici o anatemă; n-a vrut să rupă relațiile cu mine doar pentru atît.

– Legăturile dumneavoastră sau, cel puțin, o oarecare înrudire intelectuală cu Althusser au o origine mult mai îndepărtată decît cea pe care o cunoaștem în general. Vreau să vorbesc, în mod special, de faptul că numele dumneavoastră a fost de mai multe ori asociat cu cel al lui Althusser în polemicile în jurul structuralismului, care au dominat în Franța scena dezbaterii teoretice în anii șaizeci. Althusser,

marxist, dumneavoastră nu; Lévi-Strauss și alții nici atît; critica v-a regrupat mai mult sau mai puțin sub termenul de "structuralism". Cum explicați acest lucru? Și care era fondul comun al cercetărilor voastre, în cazul în care exista unul?

– Există un punct comun între toți cei care, în acești ultimi cincisprezece ani, au fost numiți "structuraliști" și care totuși nu erau, cu excepția lui Lévi-Strauss, bineînțeles: Althusser, Lacan și eu. Care era, în realitate, acest punct de convergență? O anumită urgență de a repune altfel problema subiectului, de a se elibera de postulatul fundamental pe care filosofia franceză nu-l abandonase niciodată, de la Descartes încoace, și care era consolidat de fenomenologie. Pornind de la psihanaliză, Lacan a pus în evidență faptul că teoria inconștientului nu e compatibilă cu o teorie a subiectului (în sensul cartezian, dar și fenomenologic al termenului). Sartre și Politzer refuzaseră psihanaliza criticînd tocmai teoria inconștientului, considerînd-o incompatibilă cu filosofia subiectului. Lacan a concluzionat că trebuia într-adevăr abandonată filosofa subiectului și că trebuie plecat de la o analiză a mecanismelor inconștientului. Lingvistica, analizele care se puteau face ale limbajului, Lévi-Strauss ofereau un punct de sprijin rațional la această repunere în chestiune; iar asta se producea plecînd de la altceva decît de la o experiență, să-i spunem literară sau spirituală, precum cea a lui Blanchot sau Bataille. Althusser a repus în discuție filosofia subiectului, pentru că marxismul francez era impregnat cu puțină fenomenologie și cu puțin umanism și pentru că teoria alienării făcea din subiectul uman baza teoretică în stare să traducă în termeni filosofici analizele politico-economice ale lui Marx. Travaliul lui Althusser a constat în a relua analizele lui Marx, în a se întreba dacă se manifesta în ele această concepție a naturii umane, a subiectului, a omului alienat pe care se întemeiau pozițiile teoretice ale anumitor marxiști ca, de exemplu, Roger Garaudy. Se știe că răspunsul său a fost total negativ.

Toate acestea au fost numite "structuralism". Or, structuralismul sau metoda structurală, în sens strict, n-au servit decît cel mult ca punct de sprijin sau de confirmare pentru ceva mult mai radical: repunerea în discuție a teoriei subiectului.

– *Refuzați definiția de structuralist ca pe o etichetă nepotrivită. Preferați să vă referiți la tema "decentrării subiectului" făcînd trimitere mai ales la ideea experiențelor limită, după o ascendență care, de la Nietzsche încoace, ajunge pînă la Georges Bataille. Și, totuși, e de netăgăduit că o mare parte din reflecția dumneavoastră și*

maturizarea discursului dumneavoastră teoretic s-au datorat unei treceri critice prin problemele epistemologiei și ale filosofiei științelor.

– E adevărat, această istorie a științelor de care am început să mă ocup e foarte îndepărtată de ceea ce am întîlnit la Bataille, Blanchot, Nietzsche. Dar pînă la ce punct? Cînd eram student, istoria științelor, cu dezbaterile sale teoretice, s-a aflat într-o poziție strategică.

O bună parte din fenomenologie apărea foarte bine ca o punere în discuție a științei, în fundamentul său, în raționalitatea și în istoria sa. Marile texte ale lui Husserl sau Koyré formau cealaltă parte a fenomenologiei, opusă fenomenologiei, mai existențiale, a trăitului... Opera lui Merleau-Ponty încerca să recuprindă cele două aspecte ale fenomenologiei.

Dar un discurs analog venea și din tabăra marxistă, în măsura în care marxismul, în anii care au urmat Eliberării, căpătase un rol important, nu numai în domeniul teoretic, ci și în cel al vieții cotidiene a tinerilor studenți și intelectuali. Într-adevăr, marxismul se propunea ca o știință sau, cel puțin, ca o teorie generală a caracterului științific al științelor; ca un fel de tribunal al rațiunii care ar permite să se distingă între ce e știință și ce e ideologie. Pe scurt, un criteriu general de raționalitate al oricărei forme de cunoaștere. Tot acest amalgam de probleme și acest cîmp de investigații îndemnau la o interogație asupra științei și a istoriei sale. În ce măsură putea această istorie să-și conteste sau să-și manifeste fundamentul său absolut în raționalitate? Aceasta era întrebarea pe care istoria științelor o punea fenomenologiei. Iar, pe de altă parte, marxismul își punea următoarea întrebare: pînă la ce punct poate marxismul, reconstruind o istorie a societății cu schemele sale, să dea seama de istoria științelor, de nașterea și de dezvoltarea matematicii, a fizicii teoretice etc. Acest ansamblu dens de probleme pe care le-am descris sumar – și în care se regăseau istoria științelor, fenomenologia, marxismul – era, în acea epocă, absolut central; era un fel de mică lentilă în care se refractau diferitele probleme ale epocii. În acest context oameni precum Louis Althusser, cu puțin mai în vîrstă decît mine, sau Desanti, care au fost profesorii meu, au fost importanți pentru mine.

– În ce fel a intervenit problematica din jurul istoriei științelor în formarea dumneavoastră?

– Paradoxal, dar aproape în același sens ca Nietzsche, Blanchot, Bataille. Mă întrebam: în ce măsură se poate îndoi istoria unei științe de propria sa raționalitate, poate s-o limiteze, să introducă în ea

elemente exterioare? Care sînt efectele contingente care pătrund într-o ştiinţă din momentul în care ea are deja o istorie şi se dezvoltă într-o societate istoric determinată? Şi alte întrebări le urmau pe acestea: se poate face o istorie a ştiinţei care să fie raţională? Se poate găsi un principiu de inteligibilitate care să explice diversele peripeţii şi, dacă e cazul, elementele iraţionale care se insinuează în istoria ştiinţelor?

Acestea erau schematic problemele puse atît în marxism, cît şi în fenomenologie. Pentru mine, dimpotrivă, întrebările se puneau de o manieră uşor diferită. În acest punct, lectura lui Nietzsche a fost pentru mine de o importanţă extremă: nu e suficient să faci o istorie a raţionalităţii, ci chiar istoria adevărului însuşi. Adică, în loc de a interoga o ştiinţă în ce măsură istoria sa a apropiat-o de adevăr (sau i-a interzis accesul la el), n-ar trebui mai degrabă să se spună că adevărul constă într-un anumit raport pe care discursul, cunoaşterea îl întreţin cu sine şi să te întrebi dacă acest raport nu este sau nu are el însuşi o istorie?

Ceea ce mi s-a părut frapant la Nietzsche este că, pentru el, o raţionalitate – cea a unei ştiinţe, a unei practici, a unui discurs – nu se măsoară prin adevărul pe care această ştiinţă, acest discurs, această practică, îl pot produce. Adevărul face parte el însuşi din discurs şi este ca un efect inerent unui discurs sau unei practici.

– *Discursul lui Nietzsche despre istoria adevărului şi despre limitele omului teoretic reprezintă fără nici o îndoială o schimbare de plan şi de perspectivă în raport cu orizontul epistemologic clasic, dat fiind că-i anulează premisele, proclamînd fundamentalul "non-adevăr al cunoaşterii". Dar mi-ar plăcea să ştiu cum aţi ajuns să asociaţi analiza originii ştiinţei cu cea a experienţelor limită sau cu cea a experienţei ca transformare?*

– În fond, de ce n-am putea analiza sau concepe o ştiinţă ca o experienţă, adică mai precis ca un raport astfel încît subiectul să fie modificat de această experienţă? Astfel spus, practică ştiinţifică ar fi cea care ar constitui subiectul ideal al ştiinţei şi în acelaşi timp obiectul cunoaşterii. Iar rădăcina istorică a unei ştiinţe nu s-ar afla ea oare într-o geneză reciprocă a subiectului şi obiectului? Ce efect de adevăr se produce astfel? Ar decurge de aici că nu există un adevăr. Ceea ce nu înseamnă nici că această istorie e iraţională şi nici că această ştiinţă este iluzorie, ci confirmă, dimpotrivă, prezenţa unei istorii reale şi inteligibile, a unei serii de experienţe colective raţionale care răspund unui ansamblu de reguli foarte precise, identificabile, în cursul cărora se construieşte atît subiectul cunoscător, cît şi obiectul cunoscut.

Mi s-a părut că pentru a înțelege acest proces, cel mai bine era să studiez științele noi, non-formalizate, a căror constituire era, relativ, mai recentă și care erau mai apropiate de originile lor și de urgența lor imediată – acel tip de științe al căror caracter științific apărea cu maximum de incertitudine și care căutau să înțeleagă ceea ce era cel mai puțin susceptibil de a intra într-un cîmp de raționalitate. Era cazul nebuniei. Era vorba de a înțelege felul în care, în lumea occidentală, nebunia nu putuse deveni un obiect precis de analiză și de investigație științifică decît începînd cu secolul al XVIII-lea, deși existaseră și înainte tratate medicale care discutau, în scurte capitole, despre "maladiile spiritului". Se putea verifica astfel faptul că, tocmai în momentul în care lua naștere acest obiect, nebunia, se constituia și subiectul apt să înțeleagă nebunia. Construcției obiectului nebunie îi corespundea un subiect rațional care avea cunoștință de nebunie și o înțelegea. În *Istoria nebuniei*, am căutat să înțeleg acest gen de experiență colectivă, plurală, definită între secolele al XVI-lea și al XIX-lea, marcată de interacțiunea dintre nașterea omului rațional, care știe să recunoască nebunia, și cea a nebuniei însăși ca obiect susceptibil de a fi înțeles și determinat.

– Acest gest originar, care ar marca separația și confruntarea între rațiune și lipsă de rațiune (déraison), cu consecințele pe care dumneavoastră înșivă le-ați analizat asupra destinului culturii occidentale, ar apărea mai degrabă ca o condiție preliminară, esențială, a dezvoltării istorice sau a dezvoltării istoriei rațiunii moderne. Această experiență limită care deschide către posibilitatea istoriei nu se constituie cumva într-o dimensiune atemporală, în exteriorul istoriei însăși?

– Travaliul meu nu consta într-un fel de apologie a nebuniei – asta se subînțelege; nu era vorba nici de o istorie iraționalistă. Am vrut, dimpotrivă, să indic felul în care această experiență – care a constituit nebunia ca obiect în același timp cu subiectul care o cunoaște – nu putea fi pe deplin înțeleasă decît dacă am apropia-o în mod riguros de anumite procese istorice bine cunoscute: nașterea unei anumite societăți normalizatoare, legată de practici ale închiderii, în relație cu o situație economică și socială precisă care corespunde fazei urbanizării, nașterii capitalismului, cu existența unei populații flotante, împrăștiate, pe care noile exigențe ale economiei și ale statului nu le puteau suporta.

Am încercat deci să fac o istorie, cît mai rațională cu putință, a constituirii unei cunoașteri, a unui nou raport de obiectivitate, a ceva care s-ar putea numi "adevărul nebuniei".

Asta nu înseamnă, desigur, că prin intermediul acestui tip de cunoaştere am ajuns să realizez în mod efectiv criterii capabile să descopere nebunia în adevărul ei; nu, am pregătit mai degrabă o experienţă, cea a adevărului nebuniei, cu posibilitatea unei cunoaşteri efective şi a unei elaborări reciproce a unui subiect.

– *Să ne întoarcem pentru un moment în urmă. În reconstituirea formării dumneavoastră intelectuale, şi asta în special în raport cu problemele epistemologice, n-aţi citat niciodată numele lui Gaston Bachelard. Şi, totuşi, s-a remarcat, pe bună dreptate, cred, că materialismul raţional al lui Bachelard, întemeiat pe supremaţia unui* praxis *ştiinţific susceptibil să-şi construiască propriile sale obiecte de analiză, reprezintă într-un anume sens fundalul liniilor de cercetare pe care le-aţi dezvoltat. Nu credeţi că este aşa?*

– N-am fost în mod direct elevul lui Bachelard, dar i-am citit cărţile; în reflecţiile sale asupra discontinuităţii în istoria ştiinţelor şi în ideea unui travaliu al raţiunii asupra ei înseşi în momentul în care îşi constituie obiecte de analiză, existau o serie întreagă de elemente de care am profitat şi pe care le-am reluat.

Dar cel care a exercitat, poate, asupra mea cea mai puternică influenţă în domeniul filosofiei ştiinţei a fost Georges Canguilhem, chiar dacă a venit mult mai tîrziu. El a aprofundat cu precădere problemele ştiinţelor vieţii, căutînd să arate în ce fel omul ca fiinţă vie se punea în discuţie în această experienţă.

Pe parcursul constituirii ştiinţelor vieţii, în vreme ce se constituia o anumită cunoaştere, omul se modifica şi el ca fiinţă vie, pentru că devenea subiect raţional şi pentru că putea să acţioneze asupra lui însuşi, să-şi schimbe condiţiile de viaţă şi propria sa viaţă; omul construia o biologie care nu era altceva decît reciproca unei incluziuni a ştiinţelor vieţii în istoria generală a speciei umane. Este o consideraţie extrem de importantă la Canguilhem, care îşi recunoaşte, cred, o înrudire cu Nietzsche. Şi iată cum, în ciuda paradoxului, şi esenţialmente în jurul lui Nietzsche, regăsim un fel de înrudire, un fel de punct de întîlnire între discursul asupra experienţelor limită, în care era vorba pentru subiect de a se transforma pe sine, şi discursul asupra transformării subiectului însuşi prin constituirea unei cunoaşteri.

– *Cum se stabileşte, după dumneavoastră, o relaţie între experienţele limită, care preced oarecum construcţia raţiunii, şi cunoaştere, care ar defini, dimpotrivă, limita istorică a unui orizont cultural?*

– Folosesc cuvîntul "cunoaştere" (*savoir*) stabilind o distincţie

față de "cunoștință" (*connaissance*). În "cunoaștere", vizez un proces prin care subiectul suferă o modificare prin faptul însuși de a cunoaște sau mai degrabă în timpul travaliului pe care-l efectuează pentru a cunoaște. Este ceea ce permite deopotrivă modificarea subiectului și construirea obiectului. Este cunoștință (*connaissance*) travaliul care permite multiplicarea obiectelor cognoscibile, dezvoltarea inteligibilității lor, înțelegerea raționalității lor, dar menținînd totuși fixitatea subiectului care investighează.

Cu ideea de arheologie, e vorba tocmai de a surprinde constituirea unei cunoștințe, adică a unui raport între un subiect fix și un domeniu de obiecte, în rădăcinile sale istorice, în această mișcare a cunoașterii care o face posibilă. Tot ceea ce m-a preocupat pînă astăzi privește, în fond, modalitatea în care oamenii din societățile occidentale au realizat aceste experiențe, fără îndoială fundamentale, care constau în a se angaja într-un proces al cunoașterii (*connaissance*) unui domeniu de obiecte, în același timp în care se constituie pe ei înșiși ca subiecți avînd un statut fix și determinat. De exemplu, a cunoaște nebunia constituindu-te ca subiect rațional; a cunoaște maladia constituindu-te ca subiect viu; sau economia constituindu-te ca subiect muncitor; sau individul cunoscîndu-te într-un anumit raport cu legea... Astfel, există întotdeauna acest angajament de sine înăuntrul propriei sale cunoașteri. M-am străduit, îndeosebi, să înțeleg felul în care omul transformase în obiecte de cunoaștere anumite experiențe limită ale sale: nebunia, moartea, crima. Aici regăsim teme ale lui Georges Bataille, însă reluate într-o istorie colectivă a Occidentului și a cunoașterii sale. E vorba întotdeauna de experiență-limită și de istorie a adevărului.

M-am întemnițat, m-am închis în acest ghem de probleme. Ceea ce spun n-are valoare obiectivă, dar poate servi, eventual, pentru clarificarea problemelor pe care am încercat să le pun și a succesiunii lucrurilor.

– O ultimă observație asupra componentelor culturale în formarea dumneavoastră: pot să vorbesc despre antropologia fenomenologică și despre tentativa de a asocia fenomenologia și psihanaliza. Una dintre primele dumneavoastră scrieri, din 1954, este o introducere la Traum und Existenz *a lui Binswanger, în care reluați o idee a visului sau a imaginarului ca spațiu originar constitutiv al omului...*

– Lectura a ceea ce s-a numit "analiză existențială" sau "psihiatrie fenomenologică" a fost importantă pentru mine în epoca în

care lucram în spitale psihiatrice şi căutam ceva diferit faţă de grilele tradiţionale ale perspectivei psihiatrice, o contrapondere. Cu siguranţă, toate aceste superbe descrieri ale nebuniei ca experienţe fundamentale unice, incomparabile, au fost importante. Cred, de altfel, că Laing a fost şi el impresionat de ele: şi el a luat pentru multă vreme analiza existenţială ca referinţă (el de o manieră mai sartriană, eu mai heideggeriană). Dar nici unul dintre noi nu a rămas aici. Laing a dezvoltat un travaliu colosal legat de funcţia sa de medic: a fost, împreună cu Cooper, adevăratul fondator al antipsihiatriei, în timp ce eu nu am făcut decît o analiză istorică critică. Dar analiza existenţială ne-a servit să delimităm şi să cîntărim mai bine ceea ce putea să fie apăsător şi opresiv în perspectiva şi în cunoaşterea psihiatrică academică.

– În ce măsură aţi acceptat şi aţi asimilat, în schimb, învăţătura lui Lacan?

– E neîndoielnic că ceea ce am putut înţelege din operele sale a jucat un rol important pentru mine. Dar nu l-am urmat destul de aproape pentru a fi realmente impregnat de învăţătura sa. Am citit cîteva dintre cărţile sale; dar se ştie că pentru a-l înţelege bine pe Lacan nu trebuie doar să-l citeşti, ci trebuie să-l asculţi predînd, să participi la seminariile lui şi, eventual, chiar să urmezi o analiză. Eu n-am făcut nimic din toate acestea. Începînd din 1955, cînd Lacan îşi elabora partea esenţială a învăţăturii sale, eu eram deja în străinătate...

– Aţi trăit multă vreme în afara Franţei?

– Da, mai mulţi ani. Am lucrat în străinătate, ca asistent, lector la universităţile din Uppsala, Varşovia, Hamburg. Era exact în timpul războiului din Algeria. L-am trăit puţin ca un străin. Şi pentru că observam evenimentele ca un străin, mi-a fost mai uşor să sesizez absurditatea lui şi să văd care ar fi ieşirea necesară din acest război. Eram, evident, împotriva conflictului. Dar fiind în străinătate şi netrăind în mod direct ceea ce se întîmpla în ţara mea, deşi nu mi-era greu să observ lucrurile cu claritate, n-am dat totuşi dovadă de prea mult curaj şi n-am participat personal la nici una dintre experienţele decisive ale Franţei moderne.

Cînd m-am întors, tocmai încheiasem redactarea *Istoriei nebuniei*, care se făcea, într-un anume fel, ecoul experienţei directe pe care o trăisem în acei ani. Vreau să vorbesc despre experienţa societăţii suedeze, societate supramedicalizată, protejată, unde toate pericolele sociale erau oarecum reduse prin mecanisme subtile şi savante; şi despre cea a societăţii poloneze, unde mecanismele de

închidere erau de un cu totul alt tip... Aceste două tipuri de societate vor deveni în anii care vor urma o experienţă obsesivă a societăţii occidentale. Dar ele erau abstracte într-o ţară precum Franţa, complet cuprinsă de climatul războiului şi de problemele pe care le punea sfîrşitul unei epoci, cea a colonizării. Rod, şi ea, al acestei singulare detaşări în raport cu realitatea franceză, *Istoria nebuniei* a fost primită favorabil şi numaidecît de către Blanchot, Klossowski, Barthes. Printre medici şi psihiatri, reacţii diverse: un anumit interes din partea unora, de orientare liberală sau marxistă, precum Bonnafé, o respingere totală, dimpotrivă, din partea altora, mai conservatori. Dar, în ansamblu, aşa cum v-am spus deja, travaliul meu n-a fost luat în seamă: indiferenţă, tăcere din partea intelectualilor.

– Care au fost reacţiile dumneavoastră faţă de această atitudine? Puţină vreme după aceea, Istoria nebuniei *a fost recunoscută totuşi chiar şi de cei care nu-i împărtăşeau tezele ca o operă de prim plan. Cum explicaţi atunci această cvasi-indiferenţă iniţială?*

– Vă mărturisesc că am fost puţin surprins; dar mă înşelasem. Mediul intelectual francez tocmai traversase experienţe de altă ordine. Dominau dezbateri asupra marxismului, a ştiinţei şi a ideologiei. Cred că indisponibilitatea de a recepta *Istoria nebuniei* se explică în felul următor: în primul rînd, era o lucrare de cercetare istorică şi, în acea vreme, atenţia se îndrepta înainte de toate către teorie, către dezbaterea teoretică; în al doilea rînd, un domeniu precum cel al medicinii mentale, psihiatrice era considerat ca marginal în raport cu complexitatea dezbaterilor în curs; şi apoi, nebunia şi nebunii nu reprezentau, la urma urmelor, ceva care se situa la limitele societăţii, un fel de margine? Acestea au fost, cred, mai mult sau mai puţin motivele dezinteresului celor care pretindeau că se ţin la distanţă de o preocupare politică. Am fost surprins: mă gîndeam că existau în această carte lucruri care ar fi trebuit să intereseze, deoarece încercam să văd cum se forma un discurs cu pretenţii ştiinţifice, psihiatria, pornind de la situaţii istorice. Încercasem totuşi să fac o istorie a psihiatriei plecînd de la mutaţiile care interveniseră în modurile de producţie şi afectaseră populaţia în aşa fel încît se puseseră probleme de pauperizare, dar se şi instauraseră diferenţe între diversele categorii de săraci, de bolnavi şi de nebuni. Eram convins că toate acestea puteau interesa marxiştii. Dar a fost tăcere totală.

– Ce credeţi că a stîrnit valul de interes pentru textul dumneavoastră, dezlănţuind, aşa cum ştim, chiar puternice polemici?

– Am putea, probabil, retrasa o istorie retrospectivă a acestor lucruri. Reacţiile şi atitudinile s-au modificat sau radicalizat, atunci cînd evenimentele din 1968 au început să se prefigureze, apoi să se producă. Aceste probleme de nebunie, de închidere, de procese de normalizare într-o societate au devenit subiectul privilegiat (*LA TARTE À LA CRÈME*), cu deosebire în mediile de extremă stînga. Cei care considerau că trebuie să se distanţeze faţă de ceea ce se pregătea au luat cartea mea drept ţintă, arătînd cît era ea de idealistă şi cum nu surprinde ea esenţialul problemelor. În acest fel vreme de opt ani după apariţia sa, Evoluţia psihiatrică – un grup de psihiatri foarte important în Franţa – de hotărî să-i consacre un întreg congres la Toulouse, pentru a "excomunica" *Istoria nebuniei*. Chiar Bonnafé, psihiatru marxist, care era unul din cei care primiseră cu interes această carte la publicarea ei, o condamnă în 1968 ca şi carte ideologică. În această convergenţă de polemici şi în această creştere de interes pentru anumite subiecte *Istoria nebuniei* a căpătat un fel de actualitate.

– Ce efecte a produs în mediile psihiatrice reactualizarea discursului dumneavoastră? În acei ani, o adevărată mişcare de contestare a psihiatriei tradiţionale începu să se amplifice, punînd în dificultate un întreg sistem de echilibre culturale solide.

– Existase cu puţin înainte de război şi, mai ales, după război o puternică mişcare de repunere în discuţie a practicii psihiatrice, mişcare născută chiar între psihiatri. Aceşti tineri psihiatri se lansaseră, după 1945, în analize, reflecţii, proiecte, astfel încît ceea ce fusese numit "antipsihiatrie" s-ar fi putut probabil naşte în Franţa la începutul anilor cincizeci. Dacă asta nu s-a întîmplat e din multe cauze, cred eu: pe de o parte, mulţi dintre aceşti psihiatri erau foarte apropiaţi de marxism cînd nu erau marxişti şi, pentru acest motiv, au ajuns să-şi concentreze atenţia asupra a ceea ce se petrecea în U.R.S.S. şi de aici la reflexologie, la o psihiatrie materialistă şi la un întreg ansamblu de probleme teoretice şi ştiinţifice care nu putea evident să-i conducă prea departe. Unul dintre ei, cel puţin, a efectuat o călătorie de studii în U.R.S.S. în anii 1954-1955. Dar n-am cunoştinţă că ar fi vorbit, pe urmă, despre această experienţă sau că ar fi scris despre ea. Mai cred, şi o spun fără agresivitate, că ambianţa marxistă i-a împins într-un impas. Pe de altă parte, cred că foarte devreme mulţi au fost nevoiţi, din cauza statutului psihiatrilor, care sînt funcţionari majoritatea dintre ei, să pună în discuţie psihiatria în termeni de apărare sindicală. Astfel, aceste persoane care, prin capacităţile lor, prin interesele şi prin deschiderea lor către atîtea lucruri, ar fi putut

pune problemele psihiatriei au ajuns în impas. În fața exploziei antipsihiatriei din anii șaizeci, a existat, din partea lor, o atitudine de respingere din ce în ce mai evidentă, care a căpătat chiar o turnură agresivă. În acel moment a fost pusă cartea mea la index ca și cum ar fi fost evanghelia diavolului. Știu că, în anumite medii, se vorbește încă de *Istoria nebuniei* cu un dezgust incredibil.

– Gîndindu-mă la polemicile stîrnite de scrierile dumneavoastră, aş dori să le reamintesc pe cele care au urmat, în anii şaizeci, dezbaterii aprinse în jurul structuralismului. A existat în epocă o discuţie tensionată în cursul căreia nu s-a făcut economie de afirmaţii dure, bunăoară din partea lui Sartre. Dar aş vrea să citez alte judecăţi asupra gîndirii dumneavoastră: Garaudy vorbea de "structuralism abstract"; Jean Piaget de "structuralism fără structuri"; Michel Dufrenne de "neopozitivism"; Henri Lefebvre de "neoeleatism"; Sylvie Le Bon de "pozitivism disperat"; Michel Amiot de "relativism cultural" sau de "scepticism istoricizant" etc. O serie de observaţii şi o întrepătrundere de limbaje diferite, chiar opuse, care convergeau în critica tezelor dumneavoastră, aproximativ după publicarea lucrării Cuvintele şi lucrurile. *Dar climatul astfel supraîncălzit al culturii franceze depindea foarte probabil de polemica, mai vastă, declanşată de structuralism. Cum apreciaţi astăzi aceste judecăţi şi, de o manieră mai generală, sensul acestei polemici?*

– Această istorie a structuralismului e greu de dezlegat, dar ar fi tare interesant dacă s-ar reuşi asta. Să lăsăm pentru moment de-o parte o serie întreagă de exasperări polemice cu tot aspectul lor teatral şi uneori chiar grotesc în formulările lor. Printre ele, voi aşeza, în vîrf, fraza cea mai cunoscută a lui Sartre despre mine, cea care mă desemna drept "ultimul bastion ideologic al burgheziei". Săraca burghezie, dacă nu m-ar fi avut decît pe mine de bastion, de mult ar fi pierdut puterea!

Trebuie totuşi să ne întrebăm ce anume din istoria structuralismului a putut să exaspereze pasiunile. Eu consider oamenii ca relativ rezonabili, iar atunci cînd pierd controlul a ceea ce spun înseamnă că trebuie să fie ceva important. Am reuşit să formulez o serie de ipoteze. Să plecăm mai întîi de la o observaţie. La mijlocul anilor şaizeci, au fost numiţi "structuralişti" oameni care efectuaseră cercetări complet diferite unele de altele, dar care prezentau un punct comun: încercau să pună capăt, să ocolească o formă de filosofie, de reflecţie şi de analiză centrate în mod esenţial pe afirmarea primatului subiectului. Aceasta mergea de la marxism, obsedat atunci de noţiunea

de alienare, pînă la existenţialismul fenomenologic, centrat pe experienţa trăită, pînă la acele tendinţe ale psihologiei care, în numele experienţei adecvării sale la om – să spunem experienţă de sine – ‚refuzau inconştientul. E adevărat că exista acest punct comun. Aceasta a putut da naştere la exasperări.

Dar cred că, în spatele acestei dispute, exista totuşi ceva mai profund, o istorie asupra căreia, pe atunci, se reflecta prea puţin. E vorba despre faptul că structuralismul ca atare nu fusese evident descoperit de către structuraliştii anilor şaizeci şi se înfăţişa cu atît mai puţin ca o invenţie franceză. Veritabila sa origine se află într-o serie întreagă de cercetări dezvoltate în U.R.S.S. şi în Europa centrală în jurul anilor douăzeci. Această mare expansiune culturală, în domeniile lingvisticii, ale mitologiei, ale folclorului etc., ce precedase revoluţia rusă de la 1917 şi coincisese, oarecum, cu ea, se văzuse deviată şi chiar suprimată de tăvălugul stalinist. După aceea, cultura structuralistă sfîrşise prin a circula în Franţa, prin intermediul unor reţele mai mult sau mai puţin subterane şi în orice caz puţin cunoscute: gîndiţi-vă la fonologia lui Trubeţkoi, la influenţa lui Propp asupra lui Dumézil şi Lévi-Strauss etc. Mi se pare deci că, în agresivitatea cu care, de exemplu, anumiţi marxişti francezi se opuneau structuraliştilor anilor şaizeci era prezentă un fel de cunoaştere istorică pe care noi nu o cunoşteam: structuralismul fusese marea victimă culturală a stalinismului, o posibilitate în faţa căreia marxismul nu ştiuse ce să facă.

– Aş spune că privilegiaţi un anumit curent cultural, calificîndu-l drept victimă. "Tăvălugul stalinist", cum îl numiţi, n-a deviat numai structuralismul, ci în egală măsură o serie întreagă de tendinţe şi de expresii culturale şi ideologice, cărora revoluţia din Octombrie le dăduse un anumit impuls. Nu cred că putem stabili distincţii nete. Chiar şi marxismul, de pildă, a fost redus la un corp doctrinar în detrimentul flexibilităţii sale critice, al deschiderilor sale...

– Trebuie totuşi să explicăm acest fapt curios: cum a putut un fenomen, în fond, atît de specific, precum structuralismul, să excite atît de tare pasiunile în anii şaizeci? Şi de ce s-a ţinut la definirea ca structuralişti a unui grup de intelectuali care nu erau astfel sau care, cel puţin, refuzau această etichetă? Rămîn convins că, pentru a găsi un răspuns satisfăcător, trebuie să deplasăm centrul de gravitate al analizei. În fond, problema structuralismului în Europa n-a fost decît replica unor probleme mult mai importante care se puneau în ţările din Est. Trebuie ţinut cont înainte de toate de eforturile realizate în epoca

destalinizării de numeroşi intelectuali – sovietici, cehoslovaci etc. – pentru a dobîndi o autonomie în raport cu puterea politică şi pentru a se elibera de ideologiile oficiale. În această optică, ei aveau la dispoziţie tocmai acest soi de tradiţie ocultă, cea din anii douăzeci, despre care v-am vorbit şi care avea o dublă valoare: pe de o parte, era vorba de una dintre marile forme de inovaţie pe care Estul era în măsură să le propună culturii occidentale (formalism, structuralism etc.); pe de altă parte, această cultură era legată, direct sau indirect, de revoluţia din Octombrie, iar principalii ei reprezentanţi se recunoscuseră în ea. Cadrul devine mai clar: în momentul destalinizării, intelectualii încercaseră să-şi recupereze autonomia reînnodînd firul acestei tradiţii, prestigioase din punct de vedere cultural, şi care, dintr-un punct de vedere politic, nu putea fi tratată de reacţionară şi de occidentală. Ea era revoluţionară şi orientală. De unde intenţia de a reactiva, de a repune în circulaţie aceste tendinţe în gîndire şi în artă. Cred că autorităţile sovietice au simţit perfect pericolul şi n-au vrut să rişte o confruntare directă, pe care, în schimb, numeroase forţe intelectuale mizau.

Mi se pare că ceea ce s-a produs în Franţa a fost într-un fel replica oarbă şi involuntară a acestor evenimente. Mediile mai mult sau mai puţin marxiste, fie comuniste, fie influenţate de marxism, trebuie să fi avut presentimentul că, în structuralism, aşa cum era practicat în Franţa, era ceva care semăna puţin cu glasul culturii marxiste tradiţionale. O cultură de stînga, nemarxistă, era pe cale să se nască. De unde originea anumitor reacţii care au căutat imediat să acuze aceste cercetări, taxate de îndată de tehnocratice, idealiste. Judecăţile din *Les Temps modernes* semănau foarte bine cu cele despre formalism şi structuralism făcute de ultimii stalinişti sau de cei avansaţi în vremea lui Hruşciov.

– Cred că şi aici mergeţi puţin prea departe în măsura în care o analogie de judecată nu înseamnă încă o convergenţă de poziţie culturală şi cu atît mai puţin politică...

– Vreau să vă povestesc două anecdote. Nu sînt absolut sigur de autenticitatea primeia, care mi-a fost povestită în 1974-1975 de un emigrant cehoslovac. Unul dintre cei mai mari filosofi occidentali fu invitat la Praga la sfîrşitul anului 1966 sau la începutul lui 1967 pentru a susţine o conferinţă. Cehii îl aşteptau ca pe Mesia: era vorba de primul mare intelectual necomunist invitat de-a lungul acelei perioade de intensă efervescenţă culturală şi socială care preceda izbucnirea primăverii cehoslovace. Se aştepta de la el să vorbească despre ceea

ce, în Europa occidentală, era în dezacord cu cultura marxistă tradiţională. Numai că acest filosof s-a luat, chiar de la începutul conferinţei, de acele grupuri de intelectuali, structuraliştii, care trebuiau să fie în slujba marelui capital şi care încercau să se opună marii tradiţii ideologice marxiste. Vorbind astfel, credea probabil că va face plăcere cehilor, propunîndu-le un soi de marxism ecumenic. În realitate, el submina ceea ce intelectualii din această ţară încercau să facă. În acelaşi timp, furniza o armă excepţională autorităţilor cehoslovace, permiţîndu-le să lanseze un atac împotriva structuralismului, considerat ideologie reacţionară şi burgheză chiar de către un filosof care nu era comunist. După cum vedeţi, o mare decepţie.

Ajung acum la a doua anecdotă. Am fost eu însumi actorul ei în 1967, cînd am fost invitat să ţin o serie de conferinţe în Ungaria. Propusesem să tratez temele dezbaterii din jurul structuralismului în curs în Occident. Toate subiectele au fost acceptate. Toate conferinţele au avut loc la teatrul universităţii. Cu toate acestea, cînd veni momentul în care ar fi trebuit să vorbesc despre structuralism, mi s-a atras atenţia că de data asta conferinţa s-ar ţine în biroul rectorului: era un subiect atît de specializat încît, mi s-a spus, nu trezea prea mult interes. Ştiam că e o minciună. Am vorbit despre asta cu tînărul meu translator, care mi-a răspuns: "Există trei lucruri despre care nu putem vorbi la Universitate: nazismul, regimul Horthy şi structuralismul". Am fost descumpănit. Asta m-a făcut să înţeleg că problema structuralismului era o problemă a Estului şi că discuţiile încinse şi confuze care au avut loc în Franţa pe această temă nu erau decît replica, desigur greşit înţeleasă de către toţi, a unei lupte cu mult mai serioase şi mai dure ce se ducea în ţările din Est.

– În ce sens vorbiţi de replică? Dezbaterea teoretică ce avea loc în Franţa nu avusese propria sa originalitate, care depăşea chestiunea structuralismului?

– Toate acestea permit să se înţeleagă mai bine intensitatea şi natura dezbaterii care se derula în Occident în jurul structuralismului. Mai multe chestiuni importante erau agitate: o anumită manieră de a pune problemele teoretice, care nu mai erau centrate pe subiect; analize care, deşi întru totul raţionale, nu erau marxiste. Era naşterea unui tip de reflecţie teoretică ce se detaşa de marea obedienţă marxistă. Valorile şi lupta care aveau loc în Est erau transpuse la ceea ce se producea în Vest.

– Nu sesizez prea bine sensul acestei transpuneri. Sporul de interes pentru metoda structurală și pentru tradiția sa în țările din Est avea prea puțin de-a face cu linia antiumanismului francez a cărui expresie erau structuraliștii francezi...

– Ceea ce se petrecea în Est și în Vest era de același tip. Miza era următoarea: în ce măsură se pot constitui forme de reflecție și de analiză care să nu fie iraționaliste, care să nu fie de dreapta și care să nu fie totuși inserate în dogma marxistă? Această problematică a fost denunțată de cei care se temeau de ea sub termenul global, asimilator și confuzionist de "structuralism". Și de ce a apărut acest cuvînt? Pentru că dezbaterea din jurul structuralismului era centrală în U.R.S.S. și în țările din Est. Aici, ca și acolo, era vorba de a ști în ce măsură era posibil să se constituie o cercetare teoretică rațională, științifică, în afara legilor și a dogmatismului materialismului dialectic.

Asta se petrecea în Est, ca și în Vest. Cu această diferență totuși, că în Vest nu era vorba de structuralism în sensul strict, în vreme ce, în țările din Est, tocmai structuralismul era ascuns și continuă să fie ascuns. Iată ce explică mai bine anumite anateme...

– Dar, în mod curios, Louis Althusser a fost și el obiectul acestor anateme, pe cînd cercetarea lui se identifica pe deplin cu marxismul și se dorea chiar cea mai fidelă interpretare a sa. Astfel, Althusser a fost așezat și el printre structuraliști. Cum explicați atunci că o operă marxistă precum Lire le Capital *(*Citindu-l pe Marx*) și cartea dumneavoastră* Cuvintele și lucrurile, *publicată la mijlocul anilor șaizeci și de orientare atît de diferită, au devenit țintele unei aceleiași polemici antistructuraliste?*

– N-aș putea să v-o spun cu exactitate în cazul lui Althusser. În ceea ce mă privește, cred că, în fond, intenția era de a mă face să plătesc pentru *Istoria nebuniei* atacînd în locul ei cealaltă carte, *Cuvintele și lucrurile*. *Istoria nebuniei* introdusese un anumit disconfort: această carte deplasa atenția de la domenii nobile către domeniile minore: în loc să vorbească despre Marx, ea analiza acele lucruri mărunte care sînt practicile azilare. Scandalul care ar fi trebuit să izbucnească înainte s-a produs la ieșirea *Cuvintelor și lucrurilor*, în 1966: se vorbea despre ea ca despre un text pur formal, abstract. Lucruri ce nu putuseră fi spuse despre prima mea lucrare asupra nebuniei. Dacă s-ar fi acordat cu adevărat atenție *Istoriei nebuniei* și *Nașterii clinicii*, care a urmat-o, s-ar fi putut observa că *Cuvintele și lucrurile* nu reprezenta nicidecum, pentru mine, o carte totală. Cartea

se situa într-o anumită dimensiune pentru a răspunde unui anumit număr de întrebări. Nu angajasem în ea nici întreaga mea metodă, nici toate preocupările mele. De altfel, la sfîrşitul cărţii, nu încetez să reafirm că e vorba de o analiză desfăşurată la nivelul transformărilor ştiinţei şi ale cunoaşterii şi că, de-acum începînd, un întreg travaliu de cauzalitate şi de explicare în profunzime va trebui dezvoltat. Dacă criticii mei ar fi citit precedentele mele lucrări sau dacă n-ar fi vrut să le uite, ar fi trebuit să recunoască faptul că avansam acolo deja unele din aceste explicaţii. E o obişnuinţă bine înrădăcinată, cel puţin în Franţa; se citeşte o carte ca şi cum ar fi un fel de absolut; fiecare carte trebuie să reziste singură, în timp ce eu îmi scriam cărţile în serie: prima lasă deschise probleme asupra cărora a doua se sprijină şi reclamă prin asta o a treia, fără să existe între ele o continuitate liniară. Ele se încrucişează, se întretaie.

– *Alăturaţi, aşadar, o carte de metodă precum* Cuvintele şi lucrurile *unor cărţi de explorare precum cele asupra nebuniei şi a clinicii? Ce probleme v-au împins să efectuaţi trecerea către o recunoaştere mai sistematică, din care aţi extras pe urmă noţiunea de* epistemă *sau de ansamblu de reguli care guvernează practicile discursive într-o cultură dată sau într-o epocă istorică?*

– Prin *Cuvintele şi lucrurile*, am dezvoltat o analiză a procedurilor de clasificare, de întabelare, de coordonare în ordinea cunoaşterii experimentale. O problemă pe care o semnalasem, într-adevăr, atunci cînd am întîlnit-o, lucrînd la *Naşterea clinicii* şi care se raporta la problemele biologiei, ale medicinii şi ale ştiinţelor naturale. Dar problema medicinii clasificatorii o întîlnisem deja lucrînd la *Istoria nebuniei*, întrucît o metodologie analoagă începuse să fie aplicată în domeniul maladiilor mentale. Toate acestea se deplasau oarecum ca un pion pe o tablă de şah, pe care-l împingi din căsuţă în căsuţă, uneori în zigzag, uneori sărind, dar întotdeauna pe aceeaşi tablă; de aceea m-am hotărît să sistematizez într-un text cadrul complex ce apăruse în timpul cercetărilor mele. Aşa a luat naştere *Cuvintele şi lucrurile*: o carte foarte tehnică, ce se adresa îndeosebi tehnicienilor istoriei ştiinţelor. O scrisesem după discuţii cu Georges Canguilhem şi înţelegeam să mă adresez prin ea în mod esenţial cercetătorilor. Dar, la drept vorbind, nu era una dintre problemele care mă pasionau cel mai mult. V-am vorbit deja despre experienţele limită: iată tema care mă fascina cu adevărat. Nebunie, moarte, sexualitate, crimă sînt pentru mine lucruri mai intense. În schimb, *Cuvintele şi lucrurile* era pentru mine un soi de exerciţiu formal.

– *Nu veți vrea totuși să mă faceți să cred că* Cuvintele și lucrurile *n-a avut nici o importanță pentru dumneavoastră: în acest text, ați făcut un pas considerabil în ordinea gîndirii dumneavoastră. Cîmpul de anchetă nu mai era experiența originară a nebuniei, ci criteriile și organizarea culturii și a istoriei...*

– Nu spun asta pentru a mă distanța de rezultatele la care am ajuns în această lucrare. Dar *Cuvintele și lucrurile* nu este adevărata mea carte: e o carte marginală în raport cu acea pasiune care le străbate, care le subîntinde pe celelalte. Dar, în mod foarte curios, *Cuvintele și lucrurile* este cartea care a cunoscut cel mai mare succes de public. Critica a fost, cu rare excepții, de o violență incredibilă, iar oamenii au cumpărat-o mai mult decît oricare dintre celelalte cărți ale mele, în timp ce era și cea mai dificilă. Spun asta pentru a nota acest jos nesănătos între consumul de carte teoretică și critica acestor cărți în revistele intelectuale franceze, joc caracteristic pentru anii șaizeci. Găsisem destul de singular faptul că trei domenii distincte, fără raport practic unele cu altele – istorie naturală, gramatică și economie politică – se constituiră, în privința regulilor lor, mai mult sau mai puțin în aceeași perioadă, la mijlocul secolului al XVII-lea și suferiră, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, același tip de transformare. Era o cercetare de pură comparație între practici eterogene. N-avea așadar de ce să intervină, bunăoară, caracterizarea raportului ce putea să existe între nașterea analizei bogăției și dezvoltarea capitalismului. Problema nu era de a ști cum se născuse economia politică, ci de a găsi puncte comune între diverse practici discursive: o analiză comparativă a procedurilor inerente discursului științific. Era o problemă de care se interesau puțini în acea epocă, în afara cîtorva istorici ai științelor. Problema care era și care rămîne încă dominantă era în mare aceasta: în ce fel un tip de cunoaștere cu pretenții științifice se poate naște dintr-o practică reală? E încă o problemă actuală, celelalte par doar accesorii.

– *Această problemă dominantă a constituirii unei cunoașteri pornind de la o practică socială este cea care a rămas totuși în umbră în* Cuvintele și lucrurile. *Printre acuzele cele mai caustice ale criticii la adresa acestei cărți a fost, mi se pare, și aceea de formalism structural sau de reducere a problemei istoriei și societății la o serie de discontinuități și de rupturi inerente unei structuri a cunoașterii.*

– Celor care-mi vor reproșa că n-am tratat această problemă sau că n-am înfruntat-o, le răspund că am scris Istoria nebuniei ca să se știe că n-o ignor. Dacă n-am mai vorbit de ea în *Cuvintele și lucrurile*

e pentru că am ales să tratez despre altceva. Se poate discuta despre legitimitatea comparaţiilor pe care le-am făcut între diferitele practici discursive, dar păstrînd în minte că ceea ce-am făcut viza să scoată în evidenţă un anumit număr de probleme.

– *În* Cuvintele şi lucrurile, *reduceţi marxismul la un episod în definitiv aparţinînd epistemei secolului al XIX-lea. La Marx, n-ar fi existat ruptură epistemologică în raport cu un întreg orizont cultural. Această subevaluare a gîndirii lui Marx şi a importanţei sale revoluţionare a provocat virulente reacţii critice...*

– În jurul acestui punct a existat, într-adevăr, o violentă dispută: a fost ca o rănire. Într-o vreme în care a devenit atît de la modă de a-l împinge pe Marx printre cei mai groaznici responsabili al gulagului, aş putea revendica faptul că am fost unul dintre primii s-o spun. Dar nu e adevărat: mi-am limitat analiza la economia politică a lui Marx. N-am vorbit niciodată de marxism şi, dacă am folosit termenul, a fost doar pentru a desemna teoria economiei politice. La drept vorbind, nu consider că am spus o mare prostie susţinînd că economia marxistă – prin conceptele sale fundamentale şi prin regulile generale ale discursului lor – aparţine unui tip de formaţiune discursivă care s-a definit cam în epoca lui Ricardo. În orice caz, Marx însuşi a spus că economia sa politică era debitoare, în principiile sale fundamentale, lui Ricardo.

– *Care era finalitatea acestei referinţe, chiar marginale, la marxism? Nu vi se pare că aceasta e o manieră puţin prea expeditivă de a defini judecata asupra marxismului în limitele unei reflecţii colaterale în cel mult zece pagini?*

– Voiam să reacţionez împotriva unei anumite exaltări hagiografice a economiei politice marxiste datorate soartei istorice a marxismului ca ideolog politic, născut în secolul al XIX-lea, şi care a avut efectele sale în secolul al XX-lea. Dar discursul economic al lui Marx relevă de regulile de formare a discursurilor ştiinţifice proprii secolului al XIX-lea. Nu e monstruos să spunem asta. E curios că oamenii n-au tolerat aşa ceva. Exista refuzul absolut din partea marxiştilor tradiţionali de a accepta să se spune orice ar putea să nu acorde lui Marx locul fundamental. Dar nu ei au fost, în acea vreme, cei mai agresivi; mai mult, cred că marxiştii care erau cei mai interesaţi de problemele teoriei economice n-au fost atît de scandalizaţi de ceea ce afirmam. Cei care au fost cu adevărat şocaţi erau acei neomarxişti în curs de formare şi o făceau în general împotriva intelectualilor tradiţionali ai Partidului comunist francez. Să

spunem cei care vor deveni marxist-leniniştii sau chiar maoiştii din anii post-68. Pentru ei, Marx era obiectul unei bătălii teoretice foarte importante, dirijate bineînţeles împotriva ideologiei burgheze, dar şi împotriva Partidului comunist, căruia i se reproşa inerţia sa teoretică şi faptul că nu ştie să transmită altceva decît dogme.

A existat o întreagă generaţie de marxişti anti-P.C.F., la care prevala exaltarea şi evaluarea lui Marx ca prag de ştiinţificitate absolută începînd cu care istoria lumii se schimbase. Aceştia nu mi-o iertară şi-mi trimiteau scrisori injurioase...

– *Cînd vorbiţi de marxişti-leninişti sau de maoişti, la cine vă gîndiţi în particular?*

– Cei care, după Mai 1968, au ţinut discursuri hiper-marxiste, care au făcut ca în Franţa mişcarea din Mai să difuzeze un vocabular împrumutat de la Marx, cum nu mai fusese auzit înainte şi care aveau să abandoneze totul după cîţiva ani. Altfel spus, evenimentele din Mai 68 au fost precedate de o exaltare nemăsurată a lui Marx, de o hipermarxizare generalizată, pentru care ceea ce fusese scris nu era tolerabil, deşi era limitat la o constatare circumscrisă: e o economie politică de tip ricardian.

– *Totuşi, această atitudine de respingere mi se pare a fi ultima în ordinea de apariţie în raport cu cele care au fost enumerate: tema structuralismului, rezistenţele unei anumite tradiţii marxiste, descentrarea în privinţa filosofiei subiectului...*

– Dar, dacă vreţi, şi faptul că nu putea fi luat prea în serios pînă la urmă cineva care se ocupa, pe de o parte, de nebunie şi reconstruia, pe de altă parte, o istorie a ştiinţelor de o manieră atît de bizară, atît de singulară în raport cu problemele recunoscute ca valabile şi importante. Convergenţa acestui ansamblu de raţiuni a provocat anatema, marea excomunicare a *Cuvintelor şi lucrurilor* din partea tuturor: *Les Temps modernes*, *Esprit*, *Le Nouvel Observateur*, de la dreapta, de la stînga, din centru. Asta s-a lăsat din toate părţile cu păruială. Cartea n-ar fi trebuit să fie vîndută decît în două sute de exemplare, ori ea a fost vîndută în zeci de mii.

– *A doua jumătate a anilor '60 este un punct crucial în istoria culturii europene, datorită bulversărilor care se pregăteau. Comprehensiunea istorică a acestei perioade e încă îndepărtată astăzi. Era cu adevărat hipermarxismul semnul unei recuperări sau al unei reluări autentice a discursului lui Marx? Ce procese reale se declanşaseră? Toate acestea sînt probleme deschise pe care poate că nu le-am pus încă în termenii necesari.*

– Ceea ce s-a petrecut înainte şi după 1968 trebuie să fie aprofundat ţinînd cont şi de consideraţiile pe care le-aţi făcut. Gîndindu-mă acum din nou la acea epocă, aş spune că, în definitiv, ceea ce era pe cale să se petreacă nu-şi avea propria sa teorie, propriul său vocabular. Mutaţiile în curs se produceau în raport cu un tip de filosofie, de reflecţie generală, chiar cu un tip de cultură care era în mare cel al primei jumătăţi a secolului nostru. Lucrurile erau pe cale să se disocieze şi nu exista vocabular apt să exprime acest proces. În *Cuvintele şi lucrurile*, oamenii recunoşteau poate un fel de diferenţă şi în acelaşi timp erau revoltaţi de faptul că nu recunoşteau vocabularul a ceea ce începea să se petreacă. Ce se întîmpla? Pe de o parte, se trăia, în Franţa, sfîrşitul epocii coloniale; iar faptul că Franţa nu mai ocupa, în echilibrele ordinii mondiale, decît un loc provincial, nu era deloc un aspect neglijabil într-o ţară a cărei cultură a fost atît de puternic axată pe exaltarea naţională. Pe de altă parte, devenea din ce în ce mai manifest tot ceea ce se încercase să se ascundă despre U.R.S.S.: de la Tito, destalinizarea, Budapesta... s-a petrecut o bulversare progresivă a schemelor şi a valorilor, mai ales în mediile de stînga. În sfîrşit, să nu uităm războiul din Algeria. La noi, cei care duseseră lupta cea mai radicală împotriva războiului erau, în majoritate, înscrişi în P.C.F. sau foarte apropiaţi de Partidul comunist.

Dar în această acţiune, ei n-au fost susţinuţi de Partid, care a avut o atitudine ambiguă în momentul războiului. Şi care a avut apoi de plătit foarte scump: printr-o pierdere progresivă de control asupra tineretului, asupra studenţilor, pentru a ajunge la cele mai mari opoziţii în 1968-1970. De altfel, o dată cu războiul din Algeria se încheie în Franţa o lungă perioadă de-a lungul căreia, la stînga, se crezuse în mod naiv că, în Partidul comunist, luptă dreaptă şi cauză dreaptă înseamnă unul şi acelaşi lucru. Înainte, chiar cînd se critica Partidul, se sfîrşea întotdeauna prin a conchide că, în ciuda tuturor, el se afla, în mare, de partea cea bună. În mare, şi U.R.S.S.-ul. Dar, după războiul din Algeria, acest soi de adeziune necondiţionată începu să se fisureze. Evident că nu era uşor să formulezi această nouă poziţie critică, pentru că lipsea vocabularul adecvat, în măsura în care nu se dorea reluarea celui care furniza categoriile dreptei.

Încă nu s-a ieşit din această problemă. Şi acesta e unul dintre motivele pentru care numeroase întrebări s-au amestecat, iar dezbaterile teoretice au fost atît de înverşunate şi, în acelaşi timp, atît de confuze. Vreau să spun doar că a gîndi stalinismul, politica U.R.S.S., oscilaţiile P.C.F. în termeni critici, evitînd folosirea

limbajului dreptei, nu era foarte la îndemînă.

– *Eu aş spune că era. Dar apropo de vocabular, cînd aţi scris* Arheologia cunoaşterii, *aţi operat o deplasare posterioară achiziţiilor conceptuale ale epistemelor şi ale formaţiunilor discursive, prin intermediul noţiunii de enunţ, ca şi condiţie materială sau instituţională a discursului ştiinţific. Nu credeţi că această schimbare sensibilă de orientare – care mi se pare că defineşte încă spaţiul actual al cercetării dumneavoastră – se datorează în egală măsură şi într-un anumit fel climatului, bulversărilor teoretice şi practice care s-au declanşat în anii 1968-1970?*

– Nu. Scrisesem *Arheologia cunoaşterii* înainte de 1968, chiar dacă n-a fost publicată decît în 1969. Era o lucrare care se făcea ecoul unor discuţii despre structuralism, care mi se părea că produsese o mare tulburare şi o mare confuzie în spirite. Aţi amintit ceva mai sus critica lui Piaget la adresa mea. Ei bine, îmi amintesc că, în acea vreme, un elev de-al lui Piaget mi-a trimis unul din textele sale în care era explicat cum lipsea, la mine, o teorie a structuralismului, deşi făcusem în realitate o analiză structurală. La rîndul său, Piaget publică, după numai cîteva luni, o carte în care se vorbea despre mine ca despre un teoretician al structuralismului căreia îi lipsea analiza structurilor. Adică exact contrariul a ceea ce gîndea elevul său. Veţi înţelege că, atunci cînd nici măcar un magistru şi discipolul său nu sînt capabili să se pună de acord asupra a ceea ce înseamnă structuralism şi structură, discuţia e falsificată şi devine inutilă. Nici măcar criticii lucrărilor mele nu ştiau prea bine despre ce vorbeau. De asemenea, am încercat să indic eu însumi în ce fel lucrările mele se învîrteau toate în jurul unui ansamblu de probleme de acelaşi ordin, şi anume cum era posibil să analizăm acest obiect specific care sînt practicile discursive în regulile lor interne şi în condiţiile lor de apariţie. Astfel s-a născut *Arheologia cunoaşterii*.

– *O dată cu 1968, un alt filon teoretic recăpătă valoare afirmîndu-se ca punct de referinţă de importanţă considerabilă pentru cultura tinerilor. Vreau să vorbesc despre şcoala de la Frankfurt: Adorno, Horkheimer şi mai ales Marcuse se aflau, cu lucrările lor, în centrul dezbaterilor ideologice studenţeşti. Lupta împotriva represiunii, antiautoritarismul, fuga în afara civilizaţiei, negarea radicală a sistemului: toate temele care, cu o mai mică sau mai mare confuzie intelectuală, erau agitate ca nişte cuvinte de ordine pentru masele de tineri. Aş vrea să ştiu cum se situează gîndirea*

dumneavoastră în raport cu acest filon teoretic şi asta întrucît mi se pare că n-aţi tratat în mod direct acest punct.

– Ar trebui să înţelegem mai clar cum se face că, deşi mai mulţi dintre reprezentaţii săi lucraseră la Paris, după ce au fost expulzaţi din universităţile germane de către nazişti, şcoala de la Frankfurt a fost ignorată atît de multă vreme în Franţa.

A început să se vorbească despre ea, cu o anumită intensitate, în relaţie cu gîndirea lui Marcuse şi cu "freudo-marxismul" său. În ce mă priveşte, ştiam destul de puţine lucruri despre şcoala de la Frankfurt. Citisem cîteva texte ale lui Horkheimer, angajate într-un ansamblu de discuţii a căror miză o înţelegeam cu greu şi în care resimţeam o oarecare lejeritate, în raport cu materialele istorice analizate. M-am interesat de şcoala de la Frankfurt după ce am citit o carte remarcabilă despre mecanismele de pedepsire ce fusese scrisă în Statele Unite, de către Kircheimer.

În acel moment, am înţeles că reprezentanţii şcolii încercaseră să afirme, mai devreme decît mine, lucruri pe care mă străduiam şi eu să le susţin de mai mulţi ani. Aceasta explică şi o anumită iritare pe care o afişaseră unii văzînd că se făceau în Franţa, dacă nu lucruri identice, atunci măcar foarte asemănătoare; într-adevăr, corectitudinea şi fecunditatea teoretică ar fi necesitat ca studiul şi cunoaşterea şcolii de la Frankfurt să fie mult mai aprofundate. În ceea ce mă priveşte, cred că filosofii acestei şcoli au pus probleme în jurul cărora ne chinuim încă: în special cea a efectelor de putere în relaţie cu o raţionalitate care s-a definit istoric, geografic, în Occident, începînd cu secolul al XVI-lea. Occidentul n-ar fi putut atinge rezultatele economice, culturale care-i sînt proprii, fără exerciţiul acestei forme specifice de raţionalitate. Dar cum să disociezi această raţionalitate de mecanismele, de procedurile, de tehnicile, de efectele de putere care o însoţesc şi pe care le suportăm atît de greu desemnîndu-le ca forma de opresiune tipică a societăţilor capitaliste şi, probabil, şi a celor socialiste? Nu s-ar putea trage de aici concluzia că promisiunea *Aufklärung*-ului de a atinge libertatea prin exerciţiul raţiunii s-a răsturnat, dimpotrivă, într-o dominaţie a raţiunii înseşi, care uzurpă din ce în ce mai mult locul libertăţii? E o problemă fundamentală în care ne zbatem cu toţii, care e comună multora, comunişti sau nu. Iar această problemă, cum se ştie, a fost individualizată, semnalizată de Horkheimer înaintea tuturor celorlalţi; şcoala de la Frankfurt a fost cea care a interogat, pornind de la această ipoteză, raportul cu Marx. Nu Horkheimer este cel care a susţinut că exista, la Marx, ideea unei

societăţi fără clase, asemănătoare unei imense uzine?

– *Acordaţi o mare importanţă acestui curent de gîndire. Cărui fapt atribuiţi anticipările, obţinerea rezultatelor atinse de către şcoala de la Frankfurt şi pe care ni le-aţi rezumat mai sus?*

– Cred că filosofii şcolii de la Frankfurt au avut mai mari posibilităţi în Germania, adică foarte aproape de U.R.S.S., pentru a cunoaşte şi analiza ce se întîmpla în U.R.S.S. Iar aceasta în cadrul unei lupte politice intense şi dramatice, în timp ce nazismul se pregătea să îngroape republica de la Weimar, înăuntrul unei lumi culturale în care marxismul şi reflecţia teoretică asupra lui Marx aveau o tradiţie de mai mult de cincizeci de ani.

Cînd recunosc meritele filosofilor şcolii de la Frankfurt, o fac cu reaua conştiinţă a celui care ar fi trebuit să-i citească înainte, să-i înţeleagă mult mai devreme. Dacă aş fi citit aceste lucrări, aş fi putut evita să spun o grămadă de lucruri şi mai ales aş fi evitat anumite erori. Poate că, dacă aş fi cunoscut filosofii acestei şcoli cînd eram tînăr, aş fi fost atît de sedus de ei încît n-aş fi făcut nimic altceva decît să-i comentez. Nu ştii dacă trebuie să te bucuri sau să-ţi pară rău pentru aceste influenţe retrospective, pentru aceşti oameni pe care îi descoperi după vîrsta la care ai fi putut suferi influenţa lor.

– *Pentru moment, nu mi-aţi vorbit decît de ceea ce vă fascinează în şcoala de la Frankfurt, dar aş vrea să ştiu cum şi de ce vă deosebiţi de ea. Bunăoară, de la filosofii din Frankfurt şi de la şcoala lor a provenit o critică netă a structuralismului francez – vă reamintesc numai scrierile lui Alfred Schmidt despre Lévi-Strauss, despre Althusser şi chiar despre dumneavoastră, desemnîndu-vă, în general, drept "cei care neagă istoria".*

– Există cu siguranţă diferenţieri. Schematizînd, s-ar putea afirma, pentru moment, că teoria despre subiect adoptată de şcoala de la Frankfurt era destul de tradiţională, de natură filosofică; ea era profund impregnată de umanism marxist. Se explică în acest fel articularea sa specifică pe anumite concepte freudiene, precum raportul dintre alienare şi represiune, între eliberare şi sfîrşitul alienării şi al exploatării. Nu cred că şcoala de la Frankfurt poate admite că ceea ce avem de făcut nu este să ne regăsim identitatea pierdută, să ne eliberăm natura noastră încătuşată, să ne degajăm adevărul nostru fundamental, ci să mergem către ceva care este cu totul altul.

Ne mişcăm aici în jurul unei afirmaţii a lui Marx: omul produce omul. Cum s-o înţelegem? Pentru mine, ceea ce trebuie să fie produs nu este omul aşa cum l-ar fi proiectat natura sau aşa cum îl prescrie

esenţa sa; avem de produs ceva care nu există încă şi despre care nu putem şti ce va fi.

Cît priveşte cuvîntul "a produce", nu sînt de acord cu cei care ar înţelege că această producere a omului de către om se face asemeni producerii unei valori, producerii bogăţiei sau unui obiect de uz economic; este în egală măsură distrugerea a ceea ce sîntem şi crearea unui lucru cu totul altul, a unei totale inovaţii. Însă mi se pare că ideea pe care reprezentanţii acestei şcoli şi-o făceau despre această producere a omului de către om consta esenţialmente în necesitatea de a elibera tot ceea ce, în sistemul represiv legat de o raţionalitate sau în cel al exploatării legate de o societate de clase, ţinuse omul îndepărtat de esenţa sa fundamentală.

– *Diferenţa rezidă, probabil, în refuzul sau în imposibilitatea pentru filosofii şcolii de a gîndi originea omului într-un sens istorico-genealogic, mai degrabă decît în termeni metafizici. În discuţie e chiar tema sau metafora morţii omului.*

– Cînd vorbesc despre moartea omului, vreau să pun capăt la tot ceea ce vrea să fixeze o regulă de producere, un scop esenţial acestei produceri a omului de către om. În *Cuvintele şi lucrurile*, m-am înşelat prezentînd această moarte ca pe ceva ce se petrecea în epoca noastră. Am confundat două aspecte. Primul este un fenomen la scară mică, şi anume constatarea că, în diferitele ştiinţe umane care s-au dezvoltat – o experienţă în care omul angaja, transformînd-o, propria sa subiectivitate –, omul nu s-ar fi găsit niciodată la capătul destinelor omului.

Dacă promisiunea ştiinţelor umane a fost să ne facă să descoperim omul, atunci în mod sigur ele nu şi-au ţinut-o; dar, ca experienţă culturală generală, era vorba mai degrabă de constituirea unei noi subiectivităţi printr-o operaţie de reducţie a subiectului uman la un obiect de cunoaştere.

Al doilea aspect pe care l-am confundat cu precedentul este că, în cursul istoriei lor, oamenii n-au încetat niciodată să se construiască pe ei înşişi, adică să-şi deplaseze neîncetat subiectivitatea, să se constituie într-o serie infinită şi multiplă de subiectivităţi diferite, care nu vor avea niciodată un sfîrşit şi care nu ne vor plasa niciodată în faţa a ceva care ar fi omul. Oamenii se angajează perpetuu într-un proces care, constituind obiecte, le deplasează în acelaşi timp, le deformează, le transformă şi le transfigurează ca subiect. Vorbind despre moartea omului, în mod confuz, simplificator, asta vroiam să spun; dar nu renunţ la ideea de fond. Acolo există incompatibilitate cu şcoala de la Frankfurt.

– În ce fel diferența față de reprezentanții școlii, pe care putem s-o măsurăm în raport cu discursul antiumanismului, se reflectă în maniera de a concepe și analiza istoria?

– Raportul cu istoria este un element care m-a dezamăgit la reprezentanții școlii de la Frankfurt. Mi s-a părut că ei făceau puțină istorie în sensul deplin al termenului, că se refereau la cercetări efectuate de alții, la o istorie deja scrisă și autentificată de un anumit număr de buni istorici, mai curînd de tendință marxistă și că o prezentau ca background teoretic. Unii dintre ei susțin că neg istoria. Sartre o spune și el, cred. Despre ei însă s-ar putea mai degrabă spune că sînt înghițitori de istorie așa cum au confecționat-o alții. Ei o înghit gata făcută. Nu înțeleg să afirm că fiecare trebuie să construiască istoria care-i convine, dar e un fapt că nu m-am mulțumit niciodată pe deplin cu lucrările istoricilor. Chiar dacă m-am raportat la numeroase studii istorice și m-am servit de ele, am ținut întotdeauna să conduc eu însumi analizele istorice în domeniile de care mă interesam.

Cred că filosofii școlii de la Frankfurt, în schimb, fac următorul raționament cînd se folosesc de istorie: consideră că munca istoricului de meserie le furnizează un fel de fundament material susceptibil să explice fenomenele de un alt tip, pe care ei le-au numit fenomen sociologic sau psihologic, de exemplu. O asemenea atitudine implică două postulate: mai întîi, obiectul despre care vorbesc filosofii nu este de același ordin cu istoria viitoare (ceea ce se petrece în capul cuiva este un fenomen social care nu-i aparține); apoi, din momentul în care vom fi admis că este bine făcută și că vorbește de economie, o istorie va avea în ea însăși valoare explicativă.

Dar un asemenea raționament este, în același timp, prea modest și prea credul. Prea modest, pentru că, la urma urmelor, ceea ce se petrece în capul cuiva sau al unei alte serii de indivizi, sau în discursurile pe care le țin, face parte efectiv din istorie: a spune ceva este un eveniment. A ține un discurs științific nu înseamnă a se situa deasupra sau alături de istorie; asta face parte din istorie tot atît cît o bătălie sau cît invenția unei mașini cu vapori sau cît o epidemie. Bineînțeles, nu sînt aceleași tipuri de evenimente, dar sînt evenimente. Cutare medic care a spus cutare măgărie despre nebunie face parte din istorie asemeni bătăliei de la Waterloo.

Pe de altă parte, oricare ar fi importanța analizelor economice, faptul de a considera că o analiză fondată pe mutațiile de structură economică are în sine o valoare explicativă mi se pare a fi o naivitate, tipică, de altfel, pentru cei care nu sînt istorici de meserie. Asta nu e

absolut obligatoriu. Iau un exemplu: acum cîţiva ani, se punea întrebarea, cu un anumit interes, de ce interdicţiile în materie de sexualitate s-au multiplicat în cursul secolului al XVIII-lea, îndeosebi în privinţa copiilor şi a masturbării. Anumiţi istorici vrură să explice fenomenul evidenţiind faptul că, în acea epocă, vîrsta pentru căsătorie crescuse şi că tineretul fusese constrîns la celibat pentru o perioadă mai lungă. Numai că acest fapt demografic, legat bineînţeles de raţiuni economice precise, deşi important, nu explică interdicţia: de ce, pe de o parte, ai începe să te masturbezi în anul care precede căsătoria? Pe de altă parte, însă, chiar dacă se admite că reculul vîrstei pentru căsătorie a lăsat, vreme de mai mulţi ani, mari mase de tineri în celibat, nu se poate înţelege de ce răspunsul la acest fapt trebuie să fie o mai mare represiune în locul unei lărgiri a libertăţii sexuale. Se prea poate ca întîrzierea vîrstei căsătoriei, cu toate legăturile pe care asta le poate avea cu modul de producţie, să trebuiască să intre în inteligibilitatea fenomenului. Dar cînd e vorba de fenomene atît de complexe precum producerea unei cunoaşteri sau a unui discurs, cu mecanismele şi cu regulile sale interne, inteligibilitatea care trebuie produsă este mult mai complexă. E foarte posibil să nu se poată ajunge la o explicaţie unică, o explicaţie în termeni de necesitate. Ar fi deja mult dacă s-ar ajunge să se pună în evidenţă cîteva legături între ceea ce se încearcă a se analiza si o serie întreagă de fenomene conexe.

– *Consideraţi, deci, că exerciţiul unei reflecţii teoretice este întotdeauna legat de o elaborare specifică a materialului istoric? A gîndi n-ar fi nimic altceva decît o manieră de a face sau de a interpreta istoria?*

– Tipul de inteligibilitate pe care încerc să-l produc nu se poate reduce la proiecţia unei istorii, să spunem economico-sociale, asupra unui fenomen cultural în stare să-l facă să apară ca produsul necesar şi extrinsec al acestei cauze. Nu există necesitate unilaterală: produsul cultural face şi el parte din ţesutul istoric. E raţiunea pentru care mă văd obligat şi eu să elaborez propriile mele analize istorice. A mă cataloga drept cel care neagă istoria e cu adevărat o glumă. Eu nu fac decît istorie. Pentru ei, a nega istoria înseamnă a nu utiliza această istorie intangibilă, sacră şi omniexplicativă la care au recurs. E evident că, dacă aş fi dorit, aş fi putut cita, în lucrările mele, cutare sau cutare pagină a unui Mathiez sau a vreunui alt istoric. N-am făcut-o pentru că nu practic acelaşi tip de analiză. Atîta tot. Această idee cum că aş refuza istoria provine mai puţin de la istoricii de meserie cît din

mediile filosofice în care nu se cunoaşte, în fond, genul de raport, în acelaşi timp detaşat şi respectuos, pe care-l reclamă i asemenea analiză istorică. Neputînd accepta un asemenea raport cu istoria, ei trag din asta concluzia că eu neg istoria.

– În vremea lui Mai 68 şi imediat după aceea, numeroşi intelectuali francezi au participat la luptele studenţeşti; o experienţă care a repus în termeni noi problema angajamentului, a raportului cu politica, a posibilităţilor şi a limitelor acţiunii culturale. Numele dumneavoastră nu figurează printre aceştia. Cel puţin pînă în 1970, aţi fost absent din dezbaterea care angrena atunci alte figuri ale lumii intelectuale franceze; cum aţi trăit acel Mai 68 şi ce a însemnat el pentru dumneavoastră?

– În luna mai 1968, precum şi în toată perioada războiului din Algeria, nu mă aflam în Franţa. Cînd mă întorc în Franţa, o fac întotdeauna cu o privire uşor străină, iar ceea ce spun nu e mereu uşor primit. Îmi amintesc că Marcuse întreba, într-o bună zi, pe un ton de reproş, ce făcea Foucault în momentul baricadelor din mai. Ei bine, eram în Tunisia. Şi trebuie să adaug că a fost o experienţă importantă.

Am avut noroc în viaţă: în Suedia, am văzut o ţară social-democrată care mergea bine; în Polonia, o democraţie populară care mergea rău. Am cunoscut în mod direct Germania federală în momentul expansiunii sale economice, la începutul anilor şaizeci. În sfîrşit, am trăit într-o ţară din lumea a treia, în Tunisia, vreme de doi ani şi jumătate. O experienţă impresionantă: cu puţin înaintea lunii mai din Franţa, acolo se produceau revolte studenţeşti foarte intense. Ne aflam în martie 1968: greve, întreruperi de cursuri, arestări şi grevă generală. Poliţia intră în universitate, bătu numeroşi studenţi, răni grav pe mai mulţi dintre ei şi îi azvîrli în închisoare. Unii fură condamnaţi la opt, zece şi chiar paisprezece ani de închisoare. Unii încă se mai află acolo. Dată fiind poziţia mea de profesor şi faptul că eram francez, eram oarecum protejat în faţa autorităţilor locale, ceea ce mi-a permis să realizez cu uşurinţă o serie de acţiuni şi, în acelaşi timp, să surprind cu exactitate reacţiile guvernului francez în faţa acestor evenimente. Am avut o idee directă despre ceea ce se petrecea în universităţile din lume.

Am fost profund impresionat de acele fete şi de acei băieţi care se expuneau unor riscuri formidabile redactînd un manifest, distribuindu-l sau chemînd la grevă. Pentru mine, a fost o veritabilă experienţă politică.

– Vreţi să spuneţi ca aţi făcut o experienţă politică directă?

– Da. De la adeziunea mea la P.C.F., trecînd prin toate faptele care urmaseră în cursul anilor despre care v-am vorbit, nu păstrasem din experiența politică decît un pic de scepticism foarte speculativ. Nu ascund asta. În momentul războiului din Algeria, nu putusem să particip în mod direct și, dacă aș fi făcut-o, n-ar fi fost un pericol pentru securitatea mea personală. În Tunisia, în schimb, am fost nevoit să aduc un sprijin studenților, să ating direct ceva cu totul diferit de sforăiala instituțiilor și discursurilor politice din Europa.

Mă gîndesc, de exemplu, la ceea ce era marxismul, la modul în care funcționa la noi, cînd eram studenți în 1950-1952; mă gîndesc la ce reprezenta el într-o țară precum Polonia, în care devenise obiectul unui total dezgust pentru majoritatea tinerilor (independent de condițiile lor sociale), unde era predat ca un catehism; îmi aduc aminte ,de asemenea, de acele discuții reci, academice asupra marxismului la care participasem în Franța la începutul anilor șaizeci. În Tunisia, dimpotrivă, totul se reclama de la marxism cu o violență și o intensitate radicale și cu un elan impresionant. Pentru acei tineri, marxismul nu reprezenta doar o mai bună manieră de a analiza realitatea, ci era, în același timp, un fel de energie morală, de act existențial cu totul remarcabil. Mă simțeam cuprins de amărăciune și de dezamăgire cînd mă gîndeam la distanța care exista între modul studenților tunisieni de a fi marxiști și ceea ce știam eu despre funcționarea marxismului în Europa (Franța, Polonia sau Uniunea Sovietică).

Iată ce a însemnat Tunisia pentru mine: a trebuit să intru în dezbaterea politică. N-a fost Mai 68 în Franța, ci Martie 68, într-o țară din lumea a treia.

– Acordați o mare importanță caracterului de act existențial legat de experiența politică. De ce? Poate că aveți impresia că e singura garanție de autenticitate, dar nu credeți că a existat, pentru tinerii tunisieni, o legătură între opțiunea lor ideologică și hotărîrea cu care acționau?

– Ce anume, în lumea actuală, poate să trezească la un individ dorința, gustul, capacitatea și posibilitatea unui sacrificiu absolut? Fără să putem suspecta în asta nici cea mai vagă ambiție sau dorință de putere și de profit? E ceea ce am văzut în Tunisia, evidența necesității mitului, a unei spiritualități, caracterul intolerabil al anumitor situații produse de către capitalism, colonialism și neocolonialism.

Într-o luptă de acest gen, problema angajamentului direct,

existențial, fizic aş spune, era necesară. Cît despre referința teoretică a acestor lupte la marxism, cred că nu era esențială. Să mă explic: formația marxistă a studenților tunisieni nu era foarte profundă şi nici nu tindea să fie aprofundată. Veritabila dezbatere între ei asupra opțiunilor de tactică şi strategie, asupra a ceea ce trebuiau să aleagă, trecea prin interpretări diferite ale marxismului. Era vorba de cu totul altceva. Rolul ideologiei politice sau al unei percepții politice a lumii era fără îndoială indispensabil pentru declanşarea luptei; dar, pe de altă parte, precizia teoriei şi caracterul său ştiințific erau chestiuni absolut secundare care funcționau mai mult ca o capcană decît ca principiu corect şi just de conduită.

– N-ați găsit şi în Franța semnele acestei participări vii şi directe a cărei experiență ați făcut-o în Tunisia? Ce raporturi ați stabilit între cele două experiențe? Cum v-ați hotărît, după mai, să intrați în contact cu luptele studențeşti, dezvoltînd un dialog şi o comparație care v-ar fi obligat să luați poziție, în diverse ocazii, şi să vă angajați direct în mişcări precum cea a Grupului de informare asupra închisorilor, asupra condiției închisorilor, alături de intelectuali precum Sartre, Jean-Marie Domenach şi Maurice Clavel?

– Cînd m-am întors în Franța în noiembrie-decembrie 1968, am fost mai degrabă surprins, mirat şi chiar dezamăgit în raport cu ceea ce văzusem în Tunisia. Luptele, oricare ar fi fost violența lor, pasiunea lor nu implicaseră în nici un caz acelaşi preț, aceleaşi sacrificii. Nu există comparație între baricadele din Cartierul Latin şi riscul real de a face, ca în Tunisia, cincisprezece ani de închisoare. S-a vorbit în Franța de hipermarxism, de dezlănțuire a teoriilor, de anateme, de grupuscularizare. E exact reversul, contrariul a ceea ce mă pasionase în Tunisia. Aceasta explică poate maniera în care am încercat să iau lucrurile începînd cu acel moment, în decalaj față de acele discuții nesfîrşite, cu acea hipermarxizare, cu acea discursivitate incoercibilă specifică vieții universităților şi, îndeosebi, celei de la Vincennes, în 1969. Am încercat să fac lucruri care implică un angajament personal, fizic şi real, şi care ar pune problemele în termeni concreți, precişi, definiți înăuntrul unei situații date.

Numai pornind de la aşa ceva s-ar putea propune analizele care ar fi necesare. Am încercat, lucrînd în G.I.P (*Groupe d'information sur les prisons*), pe problemele deținuților, să efectuez o experiență pînă la capăt. Era oarecum, pentru mine, ocazia de relua, în acelaşi timp, ceea ce mă preocupase în lucrări precum *Istoria nebuniei* sau *Naşterea clinicii* şi ceea ce tocmai experimentasem în Tunisia.

– Cînd reevocați Mai 68, vorbiți întotdeauna pe un ton care pare să subevalueze amploarea acestui eveniment, parcă nu vedeți în el decît latura grotescă. Deși e corect să-i subliniem limitele și, cu deosebire, pe cele ale formării de grupuscule, nu cred că putem subevalua fenomenul acestei mișcări de masă care s-a manifestat în aproape toată Europa.

– Mai 1968 a avut o importanță, fără nici o îndoială, excepțională. E sigur că, fără Mai 68, n-aș fi făcut ceea ce am făcut, în privința închisorii, a delincvenței, a sexualității. N-am vrut să spun că Mai 68 n-ar fi avut nici o importanță fără mine, ci că unele dintre aspectele cele mai vizibile și mai superficiale la sfîrșitul lui 1968 și la începutul lui 1969 îmi erau complet străine. Ceea ce era realmente în joc, ceea ce a făcut realmente să se schimbe lucrurile era de aceeași natură și în Franța, și în Tunisia. Numai că, în Franța, ca printr-un soi de contrasens pe care Mai 68 îl făcea asupra lui însuși, sfîrșise prin a fi acoperit de formarea de grupuscule, prin pulverizarea marxismului în mici corpuri de doctrine care își aruncau reciproc anatema. Dar, de fapt, în profunzime, lucrurile se schimbaseră în așa fel încît m-am simțit mai în largul meu decît în anii precedenți, cînd eram în Franța în 1962 sau în 1966. Lucrurile de care mă ocupasem începeau să fie de domeniul public. Probleme care, în trecut, nu-și găsiseră un ecou, decît poate în antipsihiatria engleză, reveneau de actualitate. Dar, pentru a merge mai departe, pentru a aprofunda discursul, mi-a trebuit mai întîi să străpung această crustă deopotrivă rigidă și fărîmițată a grupusculelor și a discuțiilor teoretice infinite. Mi s-a părut că un nou tip de raporturi și de travaliu comun, diferit de trecut, între intelectuali și non-intelectuali, era de-acum posibil.

– Dar pe ce baze, cu ce discursuri și cu ce conținuturi s-a stabilit un raport, de vreme ce limbajele nu comunicau?

– E adevărat că nu vorbeam vocabularul cel mai în vogă. Urmasem alte căi. Și totuși, existau, într-un anumit sens, puncte comune: reușeam să ne înțelegem pe planul preocupărilor concrete, al problemelor reale. Iată că o grămadă de oameni se pasionează de îndată ce se vorbește de aziluri, de nebunie, de închisori, de oraș, de medicină, de viață, de moarte, de toate aceste aspecte foarte concrete ale existenței și care ridică atîtea întrebări teoretice.

– Lecția dumneavoastră inaugurală la Collège de France, publicată mai apoi sub titlul Ordinea discursului, *datează din 1970. În această expunere universitară, analizînd procedurile de excludere care controlează discursul, începeți să stabiliți, de manieră mai*

evidentă, raportul dintre cunoaştere şi putere. Problema dominaţiei exercitate de către putere asupra adevărului, deci a voinţei de adevăr, marchează o nouă etapă, importantă, a gîndirii dumneavoastră. Cum aţi ajuns să puneţi această problemă în aceşti termeni, sau, mai curînd, s-o localizaţi? Şi în ce fel credeţi că tematica puterii, aşa cum aţi dezvoltat-o, s-a întîlnit cu avîntul mişcării tinerilor din 1968?

– Despre ce a fost vorba pentru mine în toată viaţa mea de pînă atunci? Ce însemna profunda nelinişte pe care o resimţisem în societatea suedeză? Şi disconfortul pe care-l resimţisem în Polonia? Mulţi polonezi recunoşteau, totuşi, că condiţiile de viaţă materială erau mai bune decît în alte epoci. Mă întreb ,de asemenea, ce putea să însemne acel elan de revoltă radicală de care dăduseră dovadă studenţii din Tunis.

Despre ce era vorba peste tot? Despre modul în care se exercita puterea, nu numai puterea de stat, ci şi cea care se exercită prin alte instituţii sau forme de constrîngere, un soi de opresiune permanentă în viaţa cotidiană. Ceea ce suportam cu greu, ceea ce era fără încetare repus în discuţie şi producea acest gen de nelinişte, despre care nu se vorbise de doisprezece ani, era puterea. Şi nu numai puterea de stat, ci şi cea care se exercita în sînul unui corp social, prin canale, forme şi instituţii extrem de diferite. Nu se mai accepta guvernarea în sensul larg al guvernării. Nu vorbesc despre guvernarea de stat, în sensul pe care termenul îl are în dreptul public, ci despre acei oameni care ne orientează viaţa cotidiană prin ordine, influenţe directe sau indirecte, precum cele ale medicilor, de pildă. Scriind *Istoria nebuniei*, lucrînd la *Naşterea clinicii*, mă gîndeam că fac o istorie genealogică a cunoaşterii. Dar adevăratul fir conducător se afla în această problemă a puterii.

În fond, nu făcusem nimic altceva decît să încerc să retrasez modul în care un anumit număr de instituţii, începînd să funcţioneze în numele raţiunii şi al normalităţii, îşi exercitaseră puterea asupra unor grupuri de indivizi, în relaţie cu comportamente, maniere de a fi, de a acţiona şi de a spune, constituite ca anomalie, nebunie, maladie etc. În fond, nu făcusem nimic altceva decît o istorie a puterii. Dar cine nu e de acord astăzi cu a spune că era vorba, în Mai 1968, de o rebeliune împotriva unei serii întregi de forme de puteri care se exercitau cu o intensitate deosebită asupra unor anumite straturi de vîrstă în anumite medii sociale? Din toate aceste experienţe, inclusiv ale mele, se ivea un cuvînt, asemănător celor scrise cu cerneală simpatică şi gata să apară pe hîrtie cînd se adăuga reactivul potrivit: cuvîntul putere.

– De la începutul anilor şaptezeci pînă astăzi, discursul dumneavoastră asupra puterii şi asupra relaţiilor de putere s-a precizat de-a lungul unor articole, interviuri, dialoguri cu studenţi, cu tineri militanţi stîngişti, cu intelectuali, o serie de reflecţii pe care le-aţi rezumat pe urmă în cîteva pagini din cartea Voinţa de cunoaştere. *Vreau să vă întreb dacă ne aflăm în prezenţa unui nou principiu explicativ al realului, aşa cum au observat mulţi, sau dacă e vorba de altceva.*

– Au existat enorme neînţelegeri ori m-am explicat eu greşit. N-am pretins niciodată că puterea era ceea ce explica totul. Problema mea nu era de a înlocui o explicaţie prin economic cu o explicaţie prin putere. Am încercat să coordonez, să sistematizez aceste diferite analize pe care le făcusem puterii, fără să înlătur empiricul, adică, într-un anumit fel, ceea ce era încă orb în ele.

Puterea, pentru mine, este ceea ce trebuie explicat. Cînd mă gîndesc din nou la experienţele pe care le-am trăit în societăţile contemporane sau la cercetările istorice pe care le-am făcut, regăsesc mereu chestiunea puterii. O chestiune de care nici un sistem teoretic – că e filosofia istoriei, teoria generală a societăţii ori chiar teoria politică – nu este capabil să dea seama; de aceste fapte de putere, de aceste mecanisme de putere, de aceste relaţii de putere care sînt prezente în problema nebuniei, a medicinii, a închisorii etc. Cu acest pachet de lucruri empirice şi rău elucidate care sînt relaţiile de putere am încercat eu să mă bat, ca şi cu ceva care avea nevoie să fie explicat. Şi nicidecum ca principiu de explicaţie pentru tot restul. Dar nu mă aflu decît la începutul muncii mele, bineînţeles că n-am încheiat-o. De aceea, nu înţeleg cum s-a putut spune că, pentru mine, problema puterii era un fel de principiu abstract care se impunea ca atare şi pe care, în definitiv, nu-l lămurisem.

Dar nimeni nu l-a lămurit vreodată. Înaintez pas cu pas, examinînd succesiv domenii diferite pentru a vedea cum ar putea fi elaborată o concepţie generală a relaţiilor dintre constituirea unei cunoaşteri şi exerciţiul puterii. Nu mă aflu decît la început.

– Una dintre observaţiile pe care le-am putea face asupra modului în care înfruntaţi dumneavoastră tema puterii este următoarea: extrema parcelarizare sau localizare a întrebărilor sfîrşeşte prin a împiedica trecerea de la o dimensiune să spunem corporativă, în analiza puterii, la o viziune de ansamblu în care e inserată problema particulară.

– E o întrebare care mi se pune adeseori: ridicaţi probleme localizate, dar nu luaţi niciodată poziţie în raport cu unele opţiuni de ansamblu.

E adevărat că problemele pe care le pun se referă întotdeauna la chestiuni localizate şi particulare. Aşa se întîmplă în cazul nebuniei şi al instituţiilor psihiatrice sau al închisorilor. Dacă vrem să punem problemele de manieră riguroasă, precisă şi aptă să dea naştere la interogaţii serioase, n-ar trebui oare să mergem şi să le căutăm tocmai în formele lor cele mai singulare şi mai concrete? Mi se pare că nici unul dintre marile discursuri despre societate care s-au ţinut pînă acum nu e atît de convingător încît să-i putem acorda încredere. Pe de altă parte, dacă vrem cu adevărat să construim ceva nou sau, în orice caz, dacă vrem ca marile sisteme să se deschidă în sfîrşit către un anumit număr de probleme reale, trebuie să căutăm datele şi întrebările acolo unde sînt. Şi apoi nu cred că intelectualul poate, plecînd doar de la cercetările sale livreşti, academice şi erudite, să pună adevăratele întrebări privind societatea în care trăieşte. Dimpotrivă, una dintre primele forme de colaborare cu non-intelectualii este tocmai aceea de a asculta problemele lor şi de a lucra cu ei pentru formularea acestora: ce spun nebunii? Care este viaţa într-un spital psihiatric? Care este munca unui infirmier? Cum reacţionează ei?

– *Poate că nu m-am făcut bine înţeles. Nu discut necesitatea de a pune probleme localizate, chiar de manieră radicală, dacă e nevoie. În plus, sînt sensibil la ceea ce spuneţi relativ la travaliul intelectual. Totuşi, mi se pare că o anumită manieră de a aborda problemele, particularizîndu-le, sfîrşeşte prin a suprima posibilitatea de a le coordona cu altele în viziunea generală a unei situaţii istorice şi politice determinate.*

– E indispensabil să localizăm problemele din raţiuni teoretice şi politice. Dar asta nu înseamnă că nu sînt probleme generale. La urma urmelor, ce e mai general într-o societate decît modul în care ea îşi defineşte raportul cu nebunia? În care se reflectă ca rezonabilă? Cum conferă ea putere raţiunii şi motivaţiei sale? Cum îşi constituie ea raţionalitatea şi cum şi-o dă ca raţiune în general? Cum stabileşte ea, în numele raţiunii, puterea oamenilor asupra lucrurilor? Iată pînă la urmă una dintre problemele cele mai generale ce pot fi puse unei societăţi privind funcţionarea şi istoria sa. Sau alta: cum separăm ceea ce e legal de ceea ce nu este? Puterea care e conferită legii, efectele de separare pe care legea le va introduce într-o societate, mecanismele de constrîngere care sprijină funcţionarea legii sînt alte întrebări printre cele mai generale ce pot fi puse unui societăţi. E adevărat desigur că pun problemele în termeni locali, dar cred că asta îmi permite să scot la iveală probleme cel puţin tot atît de generale precum cele pe care

avem obiceiul să le considerăm statutar ca atare. În fond, nu este dominaţia raţiunii la fel de generală ca şi dominaţia burgheziei?

– Cînd vorbeam de viziune generală, făceam referinţă în mod esenţial la o dimensiune politică a unei probleme şi la necesara sa articulare în interiorul unei acţiuni sau al unui program mai amplu şi în acelaşi timp legat de anumite contingenţe istorico-politice.

– Generalitatea pe care încerc eu s-o pun în evidenţă nu este de acelaşi tip ca şi celelalte. Iar cînd mi se reproşează că nu pun decît probleme locale, se confundă caracterul local al analizelor mele care fac să apară probleme şi o anumită generalitate pe care o postulează de obicei istoricii, sociologii, economiştii etc.

Problemele pe care le pun nu sînt mai puţin generale decît cele pe care le pun în mod obişnuit partidele politice sau marile instituţii teoretice care definesc marile probleme ale societăţii. Nu s-a întîmplat niciodată ca partidele comuniste sau socialiste să aducă, bunăoară, la ordinea de zi a lucrărilor lor, analiza a ceea ce este puterea raţiunii asupra non-raţiunii. Poate că nu e sarcina lor. Dar, dacă nu e problema lor, nici a lor nu e neapărat problema mea.

– Ceea ce spuneţi este complet acceptabil. Însă mi se pare că prin asta confirmaţi o anumită închidere sau indisponibilitate de a vă deschide discursul tocmai la nivelul politicii...

– Dar cum se face că marile aparate teoretico-politice care definesc criteriile consensului în societatea noastră n-au reacţionat niciodată în faţa problemelor atît de generale pe care le pun eu? Cînd am ridicat problema nebuniei, care e o problemă generală în orice societate şi deosebit de importantă în istoria societăţii noastre, cum se face că s-a reacţionat mai întîi prin tăcere, apoi prin condamnare ideologică? Cînd am încercat, împreună cu alţii, lucrînd în mod concret alături de cei care ieşeau din închisoare, lucrînd cu agenţi de supraveghere, cu familiile deţinuţilor, să pun problema închisorii în Franţa, ştiţi cum a replicat Partidul Comunist Francez? Unul din cotidianele sale locale, din regiunea pariziană, s-a întrebat de ce nu fuseserăm încă aruncaţi în închisoare şi care puteau fi legăturile noastre cu poliţia, dat fiind că aceasta ne tolera.

Iată de ce spun: "Cum se procedează pentru a-mi reproşa că nu pun probleme generale, că nu iau niciodată poziţie în raport cu marile întrebări puse de partidele politice?" În realitate, pun probleme generale şi sînt acoperit de anateme; iar apoi, cînd se realizează că anatema nu prinde, sau cînd se recunoaşte o anumită importanţă problemelor ridicate, sînt acuzat că nu sînt în măsură să dezvolt o serie

completă de întrebări în termeni generali. Dar eu nu resping acest tip de generalitate care, de altfel, aşa cum e concepută, are ca efect prim fie să mă condamne în problemele pe care le pun, fie să mă excludă din munca pe care o fac. Eu sînt cel care le pune întrebarea: de ce refuzaţi problemele generale pe care le pun?

– Nu cunosc episodul pe care mi-l povestiţi despre de munca dumneavoastră pe problemele închisorii. În orice caz, nu voiam să mă refer la chestiunea raporturilor dumneavoastră cu politica franceză şi îndeosebi cu cea a P.C.F. Îmi puneam o întrebare mai generală. Pentru orice problemă localizată se prezintă întotdeauna necesitatea de a găsi soluţii, chiar provizorii şi tranzitorii, în termeni politici. De unde se naşte necesitatea de a deplasa viziunea unei analize particulare la examenul posibilităţilor reale, între care se poate dezvolta un proces de schimbare şi de transformare. În acest echilibru între situaţia localizată şi cadrul general se joacă funcţia politică.

– O altă observaţie care mi s-a făcut adesea este şi aceasta: "Nu spuneţi niciodată care ar putea fi soluţiile concrete la problemele pe care le puneţi; nu faceţi propuneri. Partidele politice, în schimb, sînt obligate să ia poziţie în faţa cutărei sau cutărei situaţii; dumneavoastră, prin atitudinea pe care o aveţi, nu le ajutaţi." Voi răspunde: din raţiuni care ţin esenţialmente de opţiunea mea politică, în sensul larg al termenului, nu vreau nicidecum să joc rolul celui care prescrie soluţii. Consider că rolul intelectualului astăzi nu este de a face legea, de a propune soluţii, de a profetiza, căci, în această funcţie, el nu poate decît să contribuie la funcţionarea unei situaţii de putere determinate care trebuie, după părerea mea, să fie criticată.

Înţeleg de ce partidele politice preferă să aibă raporturi cu intelectualii care oferă soluţii. Ele pot astfel stabili cu ei raporturi de asemănare; intelectualul avansează o propunere, partidul o critică sau formulează o alta. Refuz funcţionarea intelectualului ca alter ego, dublură şi, în acelaşi timp, alibi al partidului politic.

– Dar nu credeţi că aveţi un rol, oricare ar fi el, prin scrierile, articolele, eseurile dumneavoastră? Care ar fi acest rol?

– Rolul meu este de a pune întrebări în mod efectiv, veritabil, şi de a le pune cu cea mai mare rigoare posibilă, cu maximum de complexitate şi de dificultate în aşa fel încît o soluţie să nu se nască dintr-odată, din capul vreunui intelectual reformator sau în capul biroului politic al unui partid. Problemele pe care încerc să le pun, lucrurile acestea atît de încîlcite care sînt crima, nebunia, sexul, şi care ating viaţa cotidiană, nu pot fi uşor rezolvate. Vor trebui ani pentru

asta, zeci de ani de muncă, de realizat la bază cu persoanele direct vizate, redîndu-le dreptul la cuvînt, şi multă imaginaţie politică. Poate că atunci vom reuşi să reînnoim o situaţie care, în termenii în care e pusă astăzi, nu duce decît la impasuri şi la blocaje. Mă feresc să prescriu legi. Încerc mai degrabă să pun probleme, să le fac să lucreze, să le arăt într-o complexitate care să-i facă să tacă pe profeţi şi pe legislatori, pe toţi cei care vorbesc pentru alţii şi înaintea celorlalţi. Numai atunci va putea apărea complexitatea problemei în legătura sa cu viaţa oamenilor şi, în consecinţă, va putea apărea legitimitatea unei elaborări comune prin întrebări concrete şi cazuri dificile, prin mişcări de revoltă, prin reflecţii şi mărturii. E vorba de a elabora puţin cîte puţin, de a introduce modificări susceptibile, dacă nu să găsească soluţii, cel puţin să schimbe datele problemei.

Aş dori să uşurez astfel un întreg travaliu social înăuntrul corpului însuşi al societăţii şi asupra ei însăşi. Aş vrea să pot participa eu însumi la acest travaliu fără a delega responsabilităţi vreunui specialist, nu mai mult mie decît altora. Să fac în aşa fel încît în sînul însuşi al societăţii datele problemei să fie modificate, iar impasurile să fie deblocate. În sfîrşit, să terminăm cu purtătorii de cuvînt.

– *Vreau să vă dau un exemplu concret. Acum doi sau trei ani, opinia publică italiană a fost zguduită de cazul unui băiat care şi-a ucis tatăl, punînd capăt unei tragice istorii de violenţe şi de umilinţe pe care le înduraseră el şi mama lui. Cum să judeci homicidul, săvîrşit de un minor, care, în cazul de faţă, se producea la apogeul unei serii de violenţe nemaiîntîlnite aplicate de tată? Încurcătură a magistraturii, opinie publică puternic divizată, discuţii încinse. Iată un episod în care trebuie găsită soluţia, desigur tranzitorie, la o problemă foarte delicată. Şi iată funcţia decisivă a echilibrului şi a opţiunii politice. Copilul paricid a primit o condamnare relativ uşoară în raport cu codul penal în vigoare; şi bineînţeles că se mai discută şi astăzi despre acest caz. N-ar trebui luată o poziţie în situaţii de acest gen?*

– Italia îmi ceruse declaraţii pe marginea acestei chestiuni. Am răspuns că nu cunoşteam situaţia. Dar s-a produs un fapt asemănător în Franţa. Un tînăr de treizeci de ani, după ce şi-a ucis soţia, sodomizase şi ciopîrţise cu toporul un copil de doisprezece ani. Însă ucigaşul petrecuse mai mult de cincisprezece ani în instituţii psihiatrice (de la vîrsta de zece ani pînă la douăzecişicinci, aproape): societatea, psihiatrii, instituţiile medicale îl declaraseră iresponsabil punîndu-l sub tutelă şi făcîndu-l să trăiască în condiţii groaznice. A ieşit de acolo şi, după doi ani, a comis această crimă oribilă. Iată pe

cineva care, declarat iresponsabil pînă ieri, devine dintr-odată responsabil. Dar cel mai uimitor în această afacere este că ucigaşul a declarat: "E adevărat, sînt responsabil; aţi făcut din mine un monstru şi, prin urmare, pentru că sînt un monstru, tăiaţi-mi capul". A fost condamnat la închisoare pe viaţă. S-a întîmplat că lucrasem mai mulţi ani în seminarul meu de la Collège de France pe problema expertizelor psihiatrice; unul dintre avocaţii ucigaşului, care lucrase cu mine, mi-a cerut să intervin în presă şi să iau poziţie faţă de acest caz. Am refuzat, nu mă simţeam în stare să fac asta. Ce sens ar fi avut să încep să profetizez şi să fac pe cenzorul? Am jucat rolul meu politic făcînd să apară problema în toată complexitatea sa, provocînd îndoieli, incertitudini astfel încît acum nici un reformator, nici un preşedinte de sindicat de psihiatri să nu fie capabil să spună: "Iată ce trebuie făcut". Problema e pusă acum în aşa condiţii încît ea va lucra vreme de mulţi ani de-acum, creînd o nelinişte. Din asta vor ieşi schimbări mult mai radicale decît dacă mi s-ar cere să lucrez la redactarea unei legi care ar reglementa chestiunea expertizelor psihiatrice.

Problema este mai complicată şi mai profundă. Ea pare a fi o chestiune tehnică, dar e toată problema nu numai a raporturilor dintre medicină şi justiţie, ci şi a raporturilor dintre lege şi cunoaştere; adică a modului în care o cunoaştere ştiinţifică poate funcţiona în interiorul unui sistem care este cel al legii. Problemă uriaşă, enormă. Vreau să spun: ce înseamnă a-i reduce importanţa asignînd cutărui sau cutărui legislator – fie el filosof sau om politic – grija de a redacta o nouă lege? Ceea ce contează este ca acest conflict atît de greu de depăşit, între lege şi cunoaştere, să fie pus la încercare, să fie agitat în miezul societăţii pînă cînd aceasta defineşte un alt raport cu legea şi cu cunoaşterea.

– *N-aş fi atît de optimist în privinţa acestor posibile automatisme pe care le doriţi şi care ar trebui să conducă la o reechilibrare între lege şi cunoaştere prin intermediul unei mişcări inerente societăţii civile...*

– N-am vorbit de societatea civilă. Eu consider că opoziţia teoretică dintre stat şi societatea civilă, asupra căreia lucrează teoria politică de o sută cincizeci de ani, nu este foarte fecundă. Unul dintre motivele care mă îndeamnă să pun problema puterii sesizînd-o oarecum în miezul său, acolo unde se exercită, fără a căuta nici formulările sale generale, nici fundamentele sale, este că refuz opoziţia între un stat care ar fi deţinător al puterii şi care şi-ar exercita suveranitatea asupra unei societăţii civile, care, în ea însăşi, n-ar fi depozitara unor asemenea procese de putere. Ipoteza mea e că opoziţia

dintre stat şi societatea civilă nu este pertinentă.

– *Oricum ar fi, nu vi se pare că, în fond, eludînd într-un anumit fel dimensiunea politică, afirmaţia dumneavoastră riscă să reprezinte un soi de diversiune în raport cu mizele contingente şi complexe care se pun în societate, dar care au un efect imediat pe planul instituţiilor şi al partidelor?*

– Vechi reproş grupuscular: a-i acuza pe cei care nu fac acelaşi lucru ca şi tine că fac diversiune. Problemele de care mă ocup sînt probleme generale. Trăim într-o societate în care formarea, circulaţia şi consumul de cunoaştere sînt un lucru fundamental. Dacă acumularea capitalului a fost una dintre trăsăturile fundamentale ale societăţii noastre, nu altfel stau lucrurile pentru acumularea cunoaşterii. Dar exerciţiul, producerea, acumularea cunoaşterii nu pot fi disociate de mecanismele puterii cu care întreţin relaţii complexe ce trebuie analizate. Din secolul al XVI-lea încoace, s-a considerat întotdeauna că dezvoltarea formelor şi a conţinuturilor cunoaşterii era una dintre cele mai mari garanţii de eliberare pentru umanitate. E unul dintre marile postulate ale civilizaţiei noastre care s-a universalizat în lumea întreagă. Însă e un fapt deja constatat de către şcoala de la Frankfurt că formarea marilor sisteme de cunoaştere a avut şi efecte şi funcţii de aservire şi de dominaţie. Ceea ce conduce la revizuirea completă a postulatului după care dezvoltarea cunoaşterii constituie o garanţie de eliberare. Nu e asta o problemă generală?

Credeţi că a pune acest tip de probleme înseamnă a face diversiune în raport cu cele pe care le pun partidele politice? Fără îndoială că nu sînt direct asimilabile cu tipul de generalităţi pe care le formulează partidele politice, care nu acceptă în fond decît aceste generalităţi codate care pot intra într-un program, care să fie factori de agregare pentru clientelele lor, şi care se pot integra în tactica lor electorală. Dar nu putem accepta să fie calificate de marginale, locale şi diversioniste anumite probleme pur şi simplu pentru că nu intră în filtrul generalităţilor acceptate şi codificate de către partidele politice.

– *Cînd abordaţi problema puterii, păreţi s-o faceţi fără a vă raporta direct la distincţia dintre efectele prin care puterea se manifestă înăuntrul statului şi diferitele instituţii. În acest sens, cineva a susţinut că, pentru dumneavoastră, puterea n-ar avea nici un chip, ar fi omniprezentă. N-ar exista atunci nici o diferenţă între, să zicem, un regim totalitar şi un regim democratic?*

– În *A supraveghea şi a pedepsi*, am încercat să arăt în ce fel un anumit tip de putere exercitată asupra indivizilor prin intermediul

educației, prin formarea personalității era corelativ, în Occident, cu nașterea nu numai a unei ideologii, ci și a unui regim de tip liberal. În alte sisteme politice și sociale – monarhia administrativă sau feudalitatea –, un asemenea exercițiu al puterii asupra indivizilor n-ar fi fost posibil. Analizez doar fenomene precise și localizate: de exemplu, formarea sistemelor disciplinare în Europa secolului al XVIII-lea. N-o fac pentru a spune că civilizația occidentală este o civilizație disciplinară în toate aspectele sale. Sistemele de disciplină sînt aplicate de către unii în raport cu alții. Fac o diferență între guvernanți și guvernați. Mă străduiesc să explic de ce și în ce fel aceste sisteme s-au născut în cutare epocă, în cutare țară, pentru a răspunde cutăror nevoi. Nu vorbesc de societăți care n-ar avea nici geografie, nici calendar. Nu văd efectiv cum mi s-ar putea obiecta că nu stabilesc diferențe între regimurile totalitare, bunăoară, și cele care nu sînt astfel. În secolul al XVIII-lea, nu existau state totalitare în sensul modern.

– Dar, dacă am dori să considerăm cercetarea dumneavoastră ca o experiență a modernității, ce învățăminte am putea trage din ea? Asta pentru că, prin faptul că sînt repuse, nerezolvate, marile întrebări ale raportului dintre cunoaștere și putere, atît în societățile democratice, cît și în cele totalitare, pînă la urmă n-ar fi stabilită nici o diferență substanțială între unele și celelalte. Altfel spus,, mecanismele de putere pe care le analizați sînt identice, sau aproape, în orice tip de societate din lumea modernă.

– Cînd mi se face o obiecție de acest gen, îmi amintesc de acei psihiatri care, după ce-au citit *Istoria nebuniei* care trata despre argumente relative la secolul al XVIII-lea, au spus: “Foucault ne atacă”. Nu era totuși vina mea dacă se recunoșteau în ceea ce scrisesem. Asta dovedește pur și simplu că un anumit număr de lucruri nu s-au schimbat.

Cînd am redactat cartea despre închisori, nu făceam evident aluzie la închisorile din democrațiile populare sau din U.R.S.S.; tratam despre Franța secolului al XVIII-lea, foarte precis dintre 1760 și 1840. Analiza se oprește în 1840. Dar iată că mi se spune: “Nu faceți nici o diferență între un regim totalitar și un regim democratic!” Ce anume vă face să gîndiți asta? O asemenea reacție dovedește doar că ceea ce spun e considerat, în fond, ca actual. Puteți să plasați ce spun în U.R.S.S. sau într-o țară occidentală, puțin contează, e treaba dumneavoastră. Eu mă străduiesc, dimpotrivă, să arăt cît de mult e vorba de probleme istoric situate, într-o epocă determinată.

Acestea fiind spuse, cred că tehnicile puterii pot fi transpuse, în

cursul istoriei, de la armată la şcoală etc. Istoria lor e relativ autonomă în raport cu procesele economice care se dezvoltă. Gîndiţi-vă la tehnicile utilizate în coloniile de sclavi din America latină şi pe care le putem regăsi în Franţa sau în Anglia secolului al XIX-lea. Există aşadar o autonomie, relativă, non-absolută, a tehnicilor de putere. Dar n-am susţinut niciodată că un mecanism de putere e suficient pentru a caracteriza o societate.

Lagărele de concentrare? Se spune că sînt o invenţie engleză; dar asta nu înseamnă, nici nu permite să se susţină că Anglia a fost o ţară totalitară. Dacă există o ţară care, în istoria Europei, n-a fost totalitară, aceea e Anglia, dar ea a inventat lagărele de concentrare care au fost unul dintre principalele instrumente ale regimurilor totalitare. Iată un exemplu de transpunere a unei tehnici de putere. Dar n-am spus niciodată şi nici nu cred că existenţa lagărelor de concentrare, în ţările democratice precum şi în cele totalitare, poate să însemne că nu există diferenţe între unele şi celelalte.

– Am înţeles. Dar gîndiţi-vă o clipă la funcţionalitatea politică, la implicaţiile discursului dumneavoastră în formularea simţului comun. Analiza riguroasă, dar astfel delimitată, a tehnologiilor de putere n-ar conduce la un soi de "indiferentism" în raport cu valorile, cu marile opţiuni ale diferitelor sisteme politice şi sociale contemporane?

– Există o tendinţă care constă în a absolvi un anumit regim politic de tot ceea ce poate face în numele principiilor din care se inspiră. Democraţia, sau mai degrabă un anumit liberalism care s-a dezvoltat în secolul al XIX-lea, este cea care a pus la punct tehnici extrem de coercitive, care au fost, într-un anumit sens, contraponderea unei libertăţi economice şi sociale acordate pe de altă parte. Nu puteau fi, evident, eliberaţi indivizii fără a-i dresa. Nu văd de ce ar însemna că ignori specificitatea unei democraţii dacă spui în ce fel şi de ce a avut ea nevoie de asemenea tehnici. Că aceste tehnici au putut fi recuperate de regimuri de tip totalitar, care le-au făcut să funcţioneze într-un anumit fel, e foarte posibil şi nu conduce la suprimarea diferenţei dintre cele două regimuri. Nu se poate vorbi de o diferenţă de valoare dacă aceasta nu se articulează pe o diferenţă analizabilă. Nu e vorba de a spune: "Acesta e mai bun decît celălalt", dacă nu spui în ce constă unul şi celălalt.

Ca intelectual, nu vreau să profetizez sau să fac pe moralistul, să anunţ că ţările occidentale sînt mai bune decît cele din Est etc. Oamenii au atins vîrsta majoratului politic şi moral. De ei depinde să aleagă individual şi colectiv. E important să spunem cum funcţionează

un anumit regim, în ce constă el şi să împiedicăm o serie întreagă de manipulări şi de mistificări. Dar alegerea, oamenii trebuie s-o facă.

– În urmă cu doi sau trei ani, moda noilor filosofi s-a răspîndit în Franţa: un curent cultural despre care putem spune, pe scurt, că se situa pe o linie de refuz al politicii. Care este atitudinea şi judecata dumneavoastră în privinţa lor?

– Nu ştiu ce spun noii filosofi. N-am citit mare lucru din ei. Li se atribuie teza după care n-ar exista diferenţă: stăpînul ar fi întotdeauna stăpînul şi, orice se întîmplă, am fi prinşi în capcană. Nu ştiu dacă e cu adevărat teza lor. În orice caz, nu e nicidecum teza mea. Încerc să produc analizele cele mai precise şi mai diferenţiale cu putinţă pentru a arăta cum se schimbă lucrurile, cum se transformă şi se diferenţiază. Cînd studiez mecanismele de putere, încerc să studiez specificitatea lor; nimic nu mi-e mai străin decît ideea unui stăpîn care îţi impune propria sa lege. Nu admit nici noţiunea de stăpînire, nici universalitatea legii. Dimpotrivă, încerc să surprind mecanisme de exerciţiu efectiv al puterii; şi o fac pentru că cei care sînt prinşi în aceste relaţii de putere, care sînt implicaţi în ele pot, în acţiunile lor, în rezistenţa lor şi în rebeliunea lor, să le scape, să le transforme, deci să nu mai fie supuşi. Şi dacă nu spun ce trebuie făcut, nu e pentru că aş crede că nu e nimic de făcut. Dimpotrivă, cred că există o mie de lucruri de făcut, de inventat, de forjat de către cei care, recunoscînd relaţiile de putere în care sînt implicaţi, au decis să le reziste sau să le scape. Din acest punct de vedere, întreaga mea cercetare se întemeiază pe un postulat de un optimism absolut. Nu-mi efectuez analizele pentru a spune: iată cum stau lucrurile, aţi fost păcăliţi. Nu spun aceste lucruri decît în măsura în care consider că asta permite transformarea lor. Tot ceea ce fac, o fac pentru că serveşte.

– Acum aş vrea să vă reamintesc conţinutul unei scrisori pe care aţi trimis-o la L'Unità *pe 1 decembrie 1978; vă exprimaţi acolo, printre altele, disponibilitatea pentru o întîlnire şi pentru o discuţie cu intelectualii comunişti italieni, pe marginea unui întreg ansamblu de argumente. Vi le citez: "Funcţionarea statelor capitaliste şi a statelor socialiste, tipurile de societăţi proprii acestor diferite ţări, rezultatul mişcărilor revoluţionare în lume, organizarea strategiei partidelor în Europa occidentală, dezvoltarea, aproape pretutindeni, a aparatelor de represiune, a instituţiilor de securitate, dificila legătură dintre luptele locale şi mizele generale..." O asemenea discuţie n-ar trebui să fie polemică şi nici destinată să îndepărteze taberele şi interlocutorii, punînd în lumină diferenţele care îi separă şi deci*

dimensiunile cercetării. Aş dori să vă întreb care este sensul, dacă puteţi să-l precizaţi, a ceea ce propuneţi.

– Era vorba de teme propuse ca bază pentru o discuţie posibilă. Mi se pare, într-adevăr, că prin criza economică actuală şi prin marile opoziţii şi conflicte care se schiţează între naţiunile bogate şi cele sărace (între ţările industrializate şi cele neindustrializate), se poate observa naşterea unei crize de guvernare. Prin guvernare, înţeleg ansamblul instituţiilor şi practicilor prin care sînt ghidaţi oamenii de la administraţie pînă la educaţie. Acest ansamblu de proceduri, de tehnici, de metode ce garantează ghidarea unora de către alţii este cel care mi se pare a fi astăzi în criză, atît în lumea occidentală cît şi în cea socialistă. Şi aici, oamenii resimt din ce în ce mai multe dificultăţi şi intoleranţă pentru modul în care sînt conduşi. E vorba de un fenomen care se exprimă în forme de rezistenţă, uneori de revoltă faţă de chestiuni care privesc atît cotidianul cît şi marile decizii, precum implantarea unei industrii atomice sau faptul de a plasa oamenii în cutare sau cutare bloc economico-politic în care nu se recunosc. Cred că se poate găsi, în istoria Occidentului, o perioadă care seamănă cu a noastră, chiar dacă lucrurile nu se repetă, desigur, niciodată de două ori, nici măcar tragediile sub formă de comedie: sfîrşitul Evului Mediu. Între secolele al XV-lea şi al XVI-lea, s-a observat o reorganizare completă a guvernării oamenilor, această fierbere care a condus la protestantism, la formarea statelor naţionale, la constituirea monarhiilor autoritare, la distribuirea teritoriilor sub autoritatea unor administraţii, la Contrareformă, la noul mod de prezenţă a Bisericii catolice în lume. Toate acestea au fost un fel de imensă reamenajare a modului în care au fost guvernaţi oamenii atît în raporturile lor individuale, cît şi în cele sociale, politice. Mi se pare că ne aflăm din nou într-o criză de guvernare. Ansamblul procedeelor prin care oamenii se dirijează unii pe alţii sînt repuse în discuţie, evident nu de către cei care dirijează, care guvernează, chiar dacă nu pot să nu ia act de aceste dificultăţi. Ne aflăm poate la începutul unei mari crize de reevaluare a problemei guvernării.

– În acest tip de cercetare, aşa cum aţi observat, "instrumentele de analiză sînt nesigure atunci cînd nu sînt absente". Iar punctele de plecare de la care pot fi efectuate anumite analize şi determinate orientări şi judecăţi sînt cu totul diferite. Pe de altă parte, doriţi o confruntare care ar depăşi polemicile.

– Am fost obiectul unor atacuri violente din partea intelectualilor comunişti francezi şi italieni. Cum nu vorbesc italiana şi surprind cu

greu sensul criticilor lor, nu le-am răspuns niciodată. Dar, dat fiind că astăzi manifestă voinţa de a abandona anumite metode staliniste în discuţiile teoretice, aş dori să le propun să abandoneze acest joc în care unul spune ceva, iar celălalt îl va denunţa ca ideolog al burgheziei, duşman de clasă, pentru a începe o dezbatere serioasă. Dacă se recunoaşte, bunăoară, că ceea ce spun despre criza guvernamentalităţii constituie o problemă importantă, de ce n-am porni de aici pentru a lansa o dezbatere aprofundată? În plus, cred că comuniştii italieni, mai mult decît comuniştii francezi, sînt înclinaţi să accepte o serie întreagă de probleme legate, de exemplu, de medicină, de gestiunea locală a problemelor economice şi sociale, probleme concrete care pun problema mai generală a raportului între legislaţie şi normalizare, între lege şi normă, între justiţie şi medicină în societăţile contemporane. De ce să nu vorbim împreună despre toate astea?

– Dar, tot despre polemică, aţi precizat în egală măsură că nu agreaţi şi nu acceptaţi acest tip de discuţii "care mimează războiul şi parodiază justiţia". Puteţi să-mi explicaţi mai bine ce-aţi vrut să spuneţi prin asta?

– Discuţiile în jurul subiectelor politice sînt parazitate de modelul războiului: e identificat cel care are idei diferite ca un duşman de clasă, împotriva căruia ar trebui luptat pînă la victoria finală. Această mare temă a luptei ideologice mă face întrucîtva să surîd, dat fiind că legăturile teoretice ale fiecăruia, atunci cînd le priveşti în istoria lor, sînt mai degrabă confuze şi fluctuante şi n-au claritatea unei frontiere în afara căreia ar fi vînat duşmanul. Această luptă pe care încercăm s-o ducem împotriva duşmanului nu este, la urma urmelor, o manieră de a acorda ceva seriozitate unor mici dispute fără prea mare importanţă? Nu speră oare intelectualii să-şi atribuie, prin lupta ideologică, o greutate politică superioară celei pe care o au în realitate? N-ar fi mai serios să facem cercetări unii alături de alţii, puţin în divergenţă? Spunînd: "Lupt împotriva duşmanului", în ziua în care ne vom afla într-o situaţie reală de război în faţă lui, ceea ce se poate întîmpla oricînd, n-o să-l tratăm atunci ca atare? A urma acest drum înseamnă a merge direct către opresiune: e periculos. Înţeleg că un intelectual poate dori să fie luat în serios de către un partid sau într-o societate, mimînd războiul împotriva unui adversar ideologic. Dar asta mi se pare periculos. Ar fi mult mai potrivit să considerăm că cei cu care sîntem în dezacord s-au înşelat sau că n-am înţeles noi înşine ce voiau să facă.

FILOSOFUL MASCAT

În ianuarie 1980, Christian Delacampagne se hotăra să-i ceară lui Foucault un mare interviu pentru *Le Monde*, al cărui supliment duminical era pe atunci consacrat unor vaste dezbateri ideatice. M. Foucault acceptă imediat, dar puse o condiţie de principiu: această convorbire trebuia să rămînă anonimă, numele său să nu apară, iar toate indiciile care ar fi permis ghicirea lui să fie şterse. M. Foucault îşi justifică astfel poziţia: scena intelectuală fiind prada mass-media, starurile devansînd ideile, iar gîndirea ca atare nemaifiind recunoscută, ceea ce este spus contează mai puţin decît personalitatea celui care vorbeşte. Şi chiar şi acest tip de critică la adresa mediatizării riscă să fie devalorizat – chiar să alimenteze ceea ce caută să denunţe, dacă este proferat de cineva care, fără să vrea, ocupă deja un loc în sistemul mediatic, cazul lui M. Foucault. Trebuie, deci, pentru a înlătura aceste efecte perverse şi pentru a încerca să faci auzită o rostire care să nu poată fi redusă la numele celui care o pronunţă, să te decizi să intri în anonimat. Ideea i-a plăcut lui C. Delacampagne. S-a convenit ca discuţia să aibă loc cu un "filosof mascat", lipsit de identitate precisă. Rămînea să convingă *Le Monde* – care dorea o convorbire cu M. Foucault – să accepte un text de la "nimeni". A fost dificil, dar M. Foucault s-a arătat inflexibil.

Secretul a fost bine păstrat pînă la moartea lui M. Foucault. Foarte puţini, se pare, au fost cei care au reuşit să-l pătrundă. Mai tîrziu, *Le Monde* şi *La découverte* au republicat într-un volum această convorbire şi altele care făceau parte din aceeaşi serie. Cum se întîmplă în astfel de cazuri, *Le Monde* a decis atunci, în mod unilateral, să dezvăluie adevăratul nume al "filosofului mascat". Textul acestei convorbi revine în mod integral lui M. Foucault, care a elaborat şi întrebările cu C. Delacampagne şi a rescris cu grijă extremă fiecare dintre răspunsurile sale.

– *Permiteți-mi mai întîi să vă întreb de ce ați ales anonimatul?*

– Cunoașteți povestea acelor psihologi veniți să prezinte un mic film-test într-un sat din fundul Africii. După vizionare, le cer spectatorilor să le povestească istorioara așa cum au înțeles-o ei. Ei bine, în această anecdotă cu trei personaje, un singur lucru îi interesase: trecerea umbrelor și a luminilor printre copaci.

La noi, personajele fac legea percepției. Ochii au ca obiect privilegiat figurile care merg și vin, care apar și dispar.

De ce v-am sugerat să utilizăm anonimatul? Din nostalgie pentru vremea în care, fiind cu totul necunoscut, ceea ce spuneam avea ceva șanse să fie ascultat. Cu eventualul cititor, suprafața de contact era fără riduri. Efectele cărții se răsfrîngeau astfel în locuri neprevăzute și desenau forme la care nu mă gîndisem. Numele este o facilitate.

Voi propune un joc: cel al "anului fără nume". Timp de un an de zile, s-ar edita cărți fără nume de autor . Criticii ar trebui să se descurce cu o producție complet anonimă. Dar, mă gîndesc eu, poate că n-ar avea nimic de spus: toți autorii ar aștepta anul următor pentru a-și publica operele...

– *Credeți că astăzi intelectualii vorbesc prea mult? Că ne încurcă prin discursurile lor despre orice și, cel mai adesea, în afara subiectului?*

– Cuvîntul intelectual mi se pare ciudat. Intelectuali? N-am întîlnit niciodată. Am întîlnit oameni care scriu romane și alții care îngrijesc bolnavi. Oameni care fac studii economice și alții care compun muzică electronică. Am întîlnit oameni care predau, care pictează și oameni despre care n-am înțeles prea bine dacă făceau ceva. Dar intelectuali, niciodată.

În schimb, am întîlnit mulți oameni care vorbesc despre intelectual. Și, ascultîndu-i, mi-am făcut o idee despre ce-ar putea fi acest animal. Nu e greu, e cel vinovat. Vinovat cam de toate: că vorbește, că tace, că se amestecă peste tot... Pe scurt, intelectualul este materia primă a verdictului, a sentinței, a condamnării, a excluderii...
Nu mi se pare că intelectualii vorbesc prea mult, din moment ce pentru mine nu există. Dar găsesc, dimpotrivă, că discursul despre intelectuali este de-a dreptul copleșitor și nu prea liniștitor.
Am o manie supărătoare. Cînd oamenii vorbesc așa, în vînt, încerc să-mi imaginez ce ar putea da asta transcris în realitate. Cînd "critică" pe cineva, cînd îi "denunță" ideile, cînd "condamnă" ceea ce scrie, eu mi-

i imaginez în situația ideală în care ar avea întreaga putere asupra lui. Las să se întoarcă la sensul lor prim cuvintele pe care le folosesc: "a demola", "a doborî", "a reduce la tăcere", "a îngropa". Şi văd astfel cum se întredeschide cetatea radioasă şi luminoasă în care intelectualul ar fi în închisoare şi, pe deasupra chiar spînzurat, dacă ar fi, în plus, şi teoretician. E adevărat, nu sîntem într-un regim în care intelectualii sînt trimişi la orezărie: dar, de fapt, spuneți-mi, ați auzit vorbindu-se de un anume Toni Negri? Oare nu este el în închisoare ca intelectual*?

– *Atunci ce v-a determinat să vă camuflați în anonimat? Un anumit uzaj publicitar pe care filosofii, astăzi, îl fac sau lasă să fie făcut cu numele lor?*

– Asta nu mă șochează absolut deloc. Am văzut pe culoarele liceului meu oameni mari din ipsos. Iar acum văd în subsolul primei pagini a ziarelor fotografia gînditorului. Nu ştiu dacă estetica s-a ameliorat. În schimb raționalitatea economică, cu siguranță...

De fapt mă înduioşează enorm o scrisoare pe care Kant o scrisese cînd era deja foarte bătrîn: se grăbea, povesteşte el, împotriva vîrstei şi a privirii care scădea, şi a ideilor care începeau să se amestece, să termine una din cărțile sale pentru tîrgul de la Leipzig. Povestesc asta pentru a arăta că nu are nici o importanță. Publicitate sau nu, tîrg sau nu, cartea este altceva. Nimeni nu mă va face să cred vreodată că o carte e proastă pentru că i-am văzut autorul la televizor. Dar nici că e bună numai din acest motiv.

Dacă am ales anonimatul, nu este deci pentru a-l critica pe cutare sau cutare, ceea ce nu fac niciodată. Este doar o modalitate de a mă adresa mai direct eventualului cititor, singurul personaj care mă interesează aici: "Pentru că nu ştii cine sînt, nu vei fi tentat să cauți motivele pentru care spun ceea ce tu citeşti; lasă-te purtat în voie pentru a spune doar: este adevărat, este fals. Asta îmi place, asta nu-mi place. Atîta tot".

---

* Filosof italian, profesor la universitatea din Padova, maestru ideatic al mişcării de extremă stîngă Autonomia muncitorească. A făcut 4 ani şi 3 luni de detenție preventivă pentru insurecție armată împotriva statului, asociere subversivă şi constituire de bande armate. A fost eliberat pe 8 iulie 1983, după ce a fost ales deputat radical în timpul încarcerării sale. Cum imunitatea sa parlamentară îi fusese ridicată de către Camera Deputaților, noi mandate de arestare au fost eliberate pe numele lui, motiv pentru care s-a refugiat în Franța.

– Dar nu aşteaptă publicul de la critică să-i furnizeze aprecieri exacte cu privire la valoarea unor opere?

– Nu ştiu dacă publicul aşteaptă sau nu ca criticul să judece operele sau autorii. Judecătorii erau deja prezenţi, cred, înainte ca el să poată spune ceea ce avea chef să spună.

Se pare că Corbet avea un prieten care se trezea noapte ţipînd: "Să judec, vreau să judec". E ciudat cît de mult le place oamenilor să judece. Se judecă pretutindeni, tot timpul. Fără îndoială că este unul dintre lucrurile cele mai simple care i-au fost date umanităţii să le facă. Şi ştiţi prea bine că ultimul om, atunci cînd, în sfîrşit, ultima radiaţie îl va fi făcut cenuşă pe ultimul său adversar, va improviza o masă şchioapă, se va aşeza la ea şi va începe procesul responsabilului.

Nu mă pot împiedica să mă gîndesc la o critică ce-ar căuta nu să judece, ci să facă să existe o operă, o carte, frază, o idee; ar aprinde focuri, ar privi cum creşte iarba, ar asculta vîntul şi ar atinge spuma norilor din zbor pentru a o risipi. Ar multiplica nu judecăţile, ci semnele existenţei; le-ar chema, le-ar trezi din somn. Le-ar inventa din cînd în cînd? Cu atît mai bine, cu atît mai bine. Critica prin sentinţă mă adoarme; mi-ar plăcea o critică prin scînteieri imaginative. N-ar fi suverană şi nici înveşmîntată în roşu. Ar fi doar fulgerul unor furtuni posibile.

– Dar sînt atîtea lucruri care trebuie făcute cunoscute, atîtea lucrări interesante încît mass-media ar trebui să vorbească tot timpul despre filosofie...

– Este clar că există o tensiune tradiţională între "critică" şi cei care scriu cărţi. Unii se simt greşit înţeleşi, iar alţii cred că sînt luaţi peste picior. Dar ăsta este jocul.

Mi se pare că azi situaţia e oarecum deosebită. Avem instituţii de penurie, în timp ce noi ne aflăm într-o situaţie de supraabundenţă.

Toată lumea a observat exaltarea care însoţeşte de obicei publicarea (sau reeditarea) unor opere, uneori chiar interesante, de altfel. Ele nu sînt niciodată altceva decît "subversiunea tuturor codurilor", "contratimpul culturii contemporane", "punerea în chestiune radicală a tuturor modalităţilor de a gîndi". Autorul ei trebuie neapărat să fie un marginal ignorat.

În schimb, trebuie desigur ca ceilalţi să fie trimişi la obscuritatea din care n-ar fi trebuit să iasă niciodată; oricum nu erau decît clăbucii unei "mode derizorii", un simplu produs al instituţiei etc.

Fenomen parizian, se spune, şi superficial. În fapt, eu percep aici,

mai degrabă, efectele unei nelinişti profunde. Sentimentul "lipsei de loc", al lui "ori eu ori el", "fiecare pe rînd". Sîntem aşezaţi în şir indian din cauza extremei îngustimi a locurilor de unde se poate auzi şi de unde te poţi face ascultat.

De aici un soi de angoasă care izbucneşte în mii de simptome, plăcute sau mai puţin nostime. De aici, la cei care scriu, sentimentul neputinţei lor în faţa mass-media, cărora le reproşează că domină universul cărţilor şi că-i fac să existe sau să dispără pe cei care le plac sau le displac. De aici, de asemenea, sentimentul la critici că nu se vor face auziţi dacă nu ridică tonul şi dacă nu scot din pălăria fermecată, în fiecare săptămînă, cîte un iepure. Tot de aici o pseudopolitizare, care maschează, sub necesitatea de a purta o "luptă ideologică" sau de a combate "gîndirile periculoase", profunda anxietate de a nu fi nici citit, nici înţeles. De aici şi fobia fantastică a puterii: orice persoană care scrie exercită o putere tulburătoare căreia trebuie să-i fie impuse, dacă nu un capăt, atunci cel puţin limite. De aici, iarăşi, afirmaţia puţin incantatorie că totul, actualmente, este vid, pustiit, fără interes şi fără importanţă: afirmaţie care vine în mod evident din partea acelora care, nefăcînd nimic ei înşişi, găsesc că ceilalţi sînt în plus.

– Totuşi, nu credeţi că epocii noastre îi lipsesc realmente spirite care să fie pe măsura problemelor sale şi mari scriitori?

– Nu, nu cred în ritornela decadenţei, a absenţei de scriitori, a sterilităţii gîndirii, a orizontului înfundat şi întunecat.

Dimpotrivă, cred că există abundenţă. Şi că noi nu suferim de vid, ci de prea puţinul de mijloace pentru a gîndi tot ceea ce se întîmplă. Pentru că există o abundenţă a lucrurilor de cunoscut: esenţiale sau teribile, miraculoase sau nostime, minuscule şi capitale în acelaşi timp. Şi apoi există o curiozitate imensă, o nevoie de cunoaştere. Ne plîngem tot timpul că mass-media îmbuibă minţile oamenilor. E ceva mizantropie în această idee. Cred, dimpotrivă, că oamenii reacţionează; cu cît se vrea mai mult convingerea lor, cu atît îşi pun mai multe întrebări. Spiritul nu este o ceară moale. E o substanţă reactivă. Iar dorinţa de a şti mai mult, şi mai bine, şi altceva, creşte pe măsură ce se doreşte îmbuibarea creierelor.

Dacă admiteţi asta şi dacă adăugaţi că la universitate şi în alte locuri se formează o mulţime de oameni care pot servi de intermediari între această masă de lucruri şi această aviditate de cunoaştere, veţi putea deduce repede că şomajul studenţilor este lucrul cel mai absurd cu putinţă. Problema este de a multiplica pasarelele, canalele,

mijloacele de informare, rețelele de televiziune și radio, ziarele.

Curiozitatea este un viciu care a fost stigmatizat rînd pe rînd de creștinism, de filosofie și chiar de o anumită concepție a științei. Curiozitate, futilitate. Cuvîntul îmi place, totuși, el îmi sugerează cu totul altceva: evocă "grija"; evocă preocuparea pe care o ai față de ceea ce există și de ceea ce ar putea exista; un sens ascuțit al realului dar care nu se imobilizează niciodată în fața lui; o promptitudine în a găsi straniu și singular ceea ce ne înconjoară; o anumită îndîrjire în a te debarasa de familiarități și de a privi altfel același lucru; o ardoare de a înțelege ceea ce se petrece și ceea ce trece; o dezinvoltură față de ierarhiile tradiționale între important și esențial.

Visez la o epocă nouă a curiozității. Avem mijloacele tehnice pentru asta; dorința există; lucrurile de cunoscut sînt infinite; oamenii care se pot angaja la acest travaliu există și ei. De ce suferim? De prea puțin: de canale înguste, gîtuite, cvasi-monopolistice, insuficiente. Nu trebuie adoptată o atitudine protecționistă, pentru a împiedica "reaua" informație s-o invadeze și s-o sufoce pe cea "bună". Trebuie, mai degrabă, să multiplicăm căile și posibilitățile de circulație. Fără colbertinism în acest domeniu! Ceea ce nu înseamnă, cum există adeseori teama, uniformizare și nivelare prin mediocru. Ci, dimpotrivă, diferențiere și multiplicare a rețelelor diferite.

– Cred că, la acest nivel, mass-media și Universitatea, în loc să continue să se opună, ar putea începe să joace roluri complementare.

– Vă amintiți de vorba admirabilă a lui Sylvain Lévi: învățămînt e atunci cînd ai un singur auditor; cînd ai doi, e deja vulgarizare. Cărțile, Universitatea, revistele savante sînt și ele media. Ar trebui să ne ferim de a numi media orice canal de informație la care nu putem sau nu vrem să avem acces. Problema este de a ști cum să facem să joace diferențele; și rămîne de aflat dacă trebuie instaurată o zonă rezervată, un "parc cultural" pentru speciile fragile de savanți amenințați de marile răpitoare ale informaticii, în timp ce restul spațiului ar fi o mare piață pentru produse de proastă calitate. O asemenea împărțire nu mi se pare a corespunde realității. Mai rău: nici nu este de dorit. Ca să joace diferențierile utile, nu trebuie să existe partaj.

– Să riscăm să facem cîteva propuneri concrete. Dacă totul merge rău, de unde să începem?

– Dar nu, nu totul merge rău. În orice caz, cred că nu trebuie confundată critica utilă împotriva lucrurilor cu văicărelile repetitive

împotriva oamenilor. Cît despre propunerile concrete, ele nu pot apărea decît ca gadgeturi, dacă nu sînt admise mai întîi cîteva principii generale. Şi, înaintea tuturor, acesta: că dreptul la cunoaştere nu trebuie rezervat unei vîrste anume şi unei anumite categorii de indivizi, ci că trebuie să poată fi exercitat fără oprire şi sub multiple forme.

– Nu e cumva ambiguă această poftă de cunoaştere? În fond, ce vor face oamenii cu toată această cunoaştere pe care o vor însuşi? La ce le va putea servi?

– Una dintre funcţiile principale ale învăţămîntului era ca formarea individului să fie însoţită de determinarea locului său în societate. Ar trebui să-l concepem astăzi astfel încît să-i permită individului să se modifice după placul său, ceea ce nu e posibil decît cu condiţia ca învăţămîntul să fie o posibilitate oferită în permanenţă.

– În fond, sînteţi pentru o societate savantă?

– Spun doar că branşamentul oamenilor la cultură trebuie să fie necontenit şi cît mai polimorf cu putinţă. N-ar trebui să existe, pe de o parte, această formare pe care o suportăm, iar, pe de altă parte, această informare la care sîntem supuşi.

– Ce devine, în această societate savantă, filosofia eternă?... Mai avem nevoie de ea, de întrebările sale fără răspuns şi de tăcerile ei în faţa a ceea ce nu poate fi cunoscut?

– Dar ce este filosofia dacă nu o modalitate de a reflecta, nu atît asupra a ceea ce este adevărat şi fals, cît asupra raportului nostru cu adevărul? Ne plîngem uneori că nu există filosofie dominantă în Franţa. Cu atît mai bine. Nu există filosofie suverană, e adevărat, dar există o filosofie, sau mai degrabă filosofie în activitate. Filosofie e mişcarea prin care, nu fără eforturi şi tatonări, vise şi iluzii, ne detaşăm de ceea ce este luat drept adevărat şi căutăm alte reguli ale jocului. Filosofie e deplasarea şi transformarea cadrelor gîndirii, modificarea valorilor date şi tot travaliul care se face pentru a gîndi altfel, pentru a face altceva, pentru a deveni altul decît ceea ce eşti. Din acest punct de vedere, ultimii treizeci de ani sînt o perioadă de activitate filosofică extrem de intensă. Interferenţa dintre analiză, cercetare, critică "savantă" sau "teoretică" şi schimburile în comportament, conduita reală a oamenilor, felul lor de a fi, raportul lor cu ei înşişi şi cu ceilalţi a fost constantă şi considerabilă.

Spuneam mai devreme că filosofia era o manieră de a reflecta asupra relaţiei noastre cu adevărul. Trebuie să completăm: ea este şi o manieră de a ne întreba: dacă acesta este raportul pe care-l avem cu

adevărul, cum trebuie atunci să ne purtăm? Cred că s-a făcut şi că se mai face actualmente un travaliu considerabil şi multiplu, care modifică în acelaşi timp legătura noastră cu adevărul şi felul nostru de a ne purta. Şi asta într-o conjuncţie complexă dintre o serie întreagă de cercetări şi un ansamblu de mişcări sociale. E viaţa însăşi a filosofiei.

Putem înţelege că unii deplîng vidul actual şi doresc, în ordinea ideilor, puţină monarhie. Dar cei care, măcar o dată în viaţa lor, au găsit un ton nou, o nouă manieră de a privi, un alt fel de a face, aceia, cred, nu vor simţi niciodată nevoia de a se lamenta că lumea este eroare, că istoria e plină de inexistenţe. Şi e vremea ca ceilalţi să tacă pentru ca, în sfîrşit, să nu mai auzim trăncăneala reprobării lor...

STRUCTURALISM ȘI POSTSTRUCTURALISM

– Cum să începem? Mă gîndeam la două probleme: mai întîi, la această denumire foarte globală de poststructuralism, care e originea ei?

– Voi remarca mai întîi faptul că, în fond, privitor la ceea ce a fost structuralismul, nici actorii acestei mișcări – ceea ce e firesc –, dar nici cei care, vrînd-nevrînd, au primit eticheta de structuralist, nu știau foarte precis despre ce era vorba. E sigur că cei care practicau metoda structurală în domenii foarte precise, precum lingvistica sau metodologia comparată, știau ce înseamnă structuralismul, dar, de îndată ce se ieșea din aceste domenii foarte precise, nimeni nu știa cu adevărat ce însemna. Nu sînt foarte sigur că ar fi interesant să încercăm o redefinire a ceea ce s-a numit la acea vreme structuralism. Ceea ce în schimb mi s-ar părea interesant – și, dacă aș avea timp liber, mi-ar plăcea s-o fac –, ar fi de studiat ce a însemnat gîndirea formală, ce au însemnat diferitele tipuri de formalism care au străbătut cultura occidentală de-a lungul întregului secol al XX-lea. Cînd ne gîndim la extraordinarul destin al formalismului în pictură, al cercetărilor formale în muzică, cînd ne gîndim la importanța pe care a avut-o formalismul în analiza folclorului, a legendelor, în arhitectură, la aplicarea sa, la unele dintre formele sale în gîndirea teoretică, e sigur că formalismul în general a fost pesemne unul din curentele cele mai puternice și, în același timp, mai variate pe care le-a cunoscut Europa în secolul al XX-lea. Și, referitor la acest formalism, cred ,de asemenea, că trebuie remarcat că a fost foarte des asociat unor situații și chiar unor mișcări politice deopotrivă precise și de fiecare dată interesante. Raporturile dintre formalismul rus și Revoluția rusă ar fi cu siguranță de reexaminat foarte îndeaproape. Rolul pe care l-au avut gîndirea și arta formale la începutul secolului al XX-lea, valoarea lor

ideologică, legăturile lor cu diferite mişcări politice, toate acestea ar fi de analizat.

Ceea ce mă uimeşte în ceea ce s-a numit mişcarea structuralistă în Franţa şi în Europa de Vest către anii şaizeci e faptul că, în definitiv, era un fel de ecou al efortului făcut în anumite ţări din Est, şi în special în Cehoslovacia, pentru eliberarea de dogmatismul marxist. Iar către anii '55 sau către anii '60, în vreme ce într-o ţară precum Cehoslovacia vechea tradiţie a formalismului european de dinainte de război era pe cale să renască, vedem apărînd cam în acelaşi moment în Europa de Vest ceea ce s-a numit structuralism, adică o nouă formă, cred, o nouă modalitate a acestei gîndiri, a acestei cercetări formaliste. Iată cum aş situa eu fenomenul structuralist, reaşezîndu-l în acest vast curent al gîndirii formale.

– În Europa de Vest, Germania dispunea, pentru a gîndi mişcarea studenţească, care a început mai devreme decît la noi (din 1964-1965 exista o agitaţie universitară evidentă), de teoria critică.

– Aşa e...

– E limpede că nu există raporturi necesare nici între teoria critică şi mişcarea studenţească. Poate că mai degrabă mişcarea studenţească e cea care a dat teoriei critice o întrebuinţare instrumentală, cea care a recurs la ea. Tot aşa, nu există poate o cauzalitate nemijlocită nici între structuralism şi 1968...

– Întocmai.

– Voiaţi să spuneţi, însă, într-un anumit fel, că structuralismul ar fi fost un fel de prealabil necesar?

– Nu, nu există nimic necesar în această ordine de idei. Dar, pentru a prezenta lucrurile de o manieră foarte, foarte grosieră, cultura, gîndirea şi arta formalistă din prima treime a secolului al XX-lea au fost în general asociate unor mişcări politice, să spunem critice, de stînga şi chiar, în anumite cazuri, revoluţionare, iar marxismul a acoperit toate acestea; marxismul a făcut o critică violentă a formalismului în artă şi în teorie, care apare cu claritate începînd cu anii 1930. Treizeci de ani mai tîrziu, în anumite ţări din Est şi într-o ţară precum Franţa, vedeţi oameni începînd să scuture dogmatismul marxist plecînd de la forme de analiză, de la tipuri de analiză, evident inspirate de formalism. Ceea ce s-a petrecut în 1968 în Franţa, dar cred că şi în alte ţări, e deopotrivă foarte interesant şi foarte ambiguu; şi ambiguu pentru că interesant: e vorba, pe de o parte, de mişcări care şi-au atribuit foarte adesea o solidă referinţă la marxism şi care în acelaşi timp exercitau în raport cu marxismul dogmatic al partidelor şi

al instituţiilor o violentă critică. Iar jocul care a putut exista într-adevăr între o anumită formă de gîndire nemarxistă şi aceste referinţe marxiste a fost spaţiul în care s-au dezvoltat mişcările studenţeşti, care au dus uneori discursul marxist pe culmile exagerării şi care, în acelaşi timp, erau adeseori animate de o voinţă antidogmatică contrazicînd acest tip de discurs.

– Violenţă antidogmatică ce-şi căuta referinţe...

– ... ce le căuta uneori într-un dogmatism exacerbat.

– De partea lui Freud sau de partea structuralismului.

– Aşa e. Atunci, încă o dată, mi-ar plăcea mult să refac în alt fel această istorie a formalismului şi să resituez acest mic episod al structuralismului în Franţa – care a fost relativ scurt, cu forme difuze – în interiorul acestui mare fenomen al formalismului în secolul al XX-lea, după părerea mea la fel de important în felul său ca romantismul sau ca pozitivismul în secolul al XIX-lea.

– Vom reveni poate puţin mai tîrziu asupra acestui termen pe care tocmai l-aţi introdus, termenul de pozitivism. Aş vrea să urmăm înainte firul acestei panorame a evoluţiei franceze pe care sînteţi pe cale s-o retrasaţi; cea a referinţelor, deopotrivă foarte dogmatice şi animate de o voinţă antidogmatică, la Marx, la Freud, la structuralism, cu speranţa, uneori, de a găsi, în oameni precum Lacan, pe acela care ar pune capăt sincretismului şi care ar reuşi să lege toate acestea; ceea ce a adus, de altfel, studenţilor de la Vincennes acest răspuns magistral al lui Lacan, în esenţă: "Vreţi să-i combinaţi pe Marx şi pe Freud. Ceea ce vă poate învăţa psihanaliza e că sînteţi în căutarea unui maestru. Iar acest maestru îl veţi avea", un fel de dezangajare foarte violentă faţă de această încercare de combinare, despre care am citit în cartea lui Vincent Descombes, pe care o cunoaşteţi fără îndoială,* Le Même et l'Autre**...

– Nu. Ştiu că există, dar n-am citit-o.

– ...că în fond trebuia aşteptat 1972 pentru a ieşi din această tentativă zadarnică de combinare a marxismului şi a freudismului şi că această ieşire ar fi fost împlinită de Deleuze şi Guattari, care veneau din şcoala lacaniană. Mi-am permis undeva să scriu că,

---

* Lacan, "*Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse*", Centre universitaire de Vincennes, 3 decembrie 1969. Reluat in Le Magazine littéraire, n° 121, februarie 1977, pp. 21-25.

** Descombes (V.), *Le Même et l'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française*, Paris, Ed. du Minuit, 1979.

*desigur, se ieşise din această zadarnică tentativă de combinare, dar printr-un mijloc pe care Hegel l-ar fi respins, adică se plecase în căutarea celui de-al treilea om, Nietzsche, pentru a-l aşeza în locul acestei sinteze imposibile; se făcea deci referire la Nietzsche în locul acestei combinaţii imposibile a freudo-marxismului***. S-ar părea însă, cel puţin după cartea lui Descombes, că trebuie datat cam în 1972 acest curent de recurs la Nietzsche. Ce credeţi despre asta?*

– Nu, nu cred că este întru totul exact. Mai întîi, mă ştiţi cum sînt: mereu puţin neîncrezător în ceea ce priveşte aceste forme de sinteză în care e prezentată o cultură franceză care ar fi fost freudo-marxistă la un moment dat, iar apoi, într-un alt moment, l-ar fi descoperit pe Nietzsche. De fapt, de îndată ce privim mai îndeaproape, ne găsim într-o lume plurală, în care fenomenele apar decalate şi produc întîlniri destul de neaşteptate. Să luăm freudo-marxismul. Din 1945, e adevărat că, dintr-o serie întreagă de raţiuni politice şi culturale, marxismul constituia în Franţa un fel de orizont pe care Sartre l-a considerat pentru un timp ca de nedepăşit; în acea vreme, era un orizont într-adevăr foarte închis, în orice caz foarte dominant. Nu trebuie uitat nici că, de-a lungul întregii perioade din 1945 pînă în 1955, în Franţa, întreaga Universitate franceză – aş spune tînăra Universitate franceză, pentru a o distinge de ceea ce a fost tradiţia Universităţii – a fost foarte preocupată, foarte ocupată chiar, să construiască ceva care nu era Freud-Marx, ci Husserl-Marx, raportul fenomenologie-marxism. A fost miza discuţiei şi a eforturilor unei serii întregi de oameni: Merleau-Ponty, Sartre, de la fenomenologie la marxism, toţi se găseau cu siguranţă în acest orizont, Desanti de asemenea...

– *Dufresne, Lyotard însuşi...*

– Ricœur, care nu era marxist, desigur, dar care era un fenomenolog şi era departe de a ignora marxismul. Aşadar, s-a încercat unirea marxismului şi fenomenologiei, şi apoi, tocmai atunci cînd o întreagă formă de gîndire structurală, de metodă structurală a început să se dezvolte, vedem structuralismul substituindu-se fenomenologiei pentru a face cuplu cu marxismul. Trecerea s-a făcut de la fenomenologie la structuralism, şi în mod esenţial în jurul problemei limbajului; ar fi aici, cred, un moment destul de important,

---

*** Raulet (G.), *Materialien zur Kritischen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982.

momentul în care Merleau-Ponty a întîlnit problema limbajului. Şi ştiţi că ultimele eforturi ale lui Merleau-Ponty s-au îndreptat spre asta; îmi amintesc foarte bine de cursurile în care Merleau-Ponty a început să vorbească despre Saussure, care, deşi murise de aproape cincizeci de ani, era cu totul necunoscut, nu pentru filologii şi lingviştii francezi, ci pentru publicul cultivat. Atunci, problema limbajului a ieşit la lumină şi a devenit evident că fenomenologia nu era capabilă să dea seama, la fel de bine ca o analiză structurală, de efectele de sens care puteau fi produse printr-o structură de tip lingvistic, structură în care subiectul în sensul fenomenologiei nu intervenea ca donator de sens. Şi, cu totul firesc, consoarta fenomenologică văzîndu-se descalificată prin incapacitatea sa de a vorbi despre limbaj, structuralismul a devenit noua consoartă. Iată cum aş povesti eu lucrurile. Acestea fiind zise, psihanaliza, şi în mare parte sub influenţa lui Lacan, făcea astfel să se ivească o problemă care, fiind cu totul diferită, nu era totuşi lipsită de analogie cu problema limbajului. Problema era tocmai inconştientul, inconştientul care nu putea intra într-o analiză de tip fenomenologic. Cea mai bună dovadă că nu putea intra în fenomenologie, cel puţin aşa cum o concepeau francezii, e că Sartre, sau Merleau-Ponty – nu vorbesc de alţii – n-au încetat să încerce să reducă ceea ce pentru ei era pozitivismul, sau marxismul, sau "şozismul" lui Freud, în numele afirmării unui subiect constituant. Iar atunci cînd Lacan, cam pe vremea cînd problemele limbajului începeau să se pună, a spus: "În zadar vă străduiţi, inconştientul, aşa cum funcţionează el, nu poate fi redus la efectele de donare de sens de care e susceptibil subiectul fenomenologic", el punea o problemă absolut simetrică aceleia pe care o puneau lingviştii. Subiectul fenomenologic era pentru a doua oară descalificat, de data asta de către psihanaliză, aşa cum fusese deja de către teoria lingvistică. Şi se înţelege de ce Lacan a putut spune în acel moment că inconştientul e structurat la fel ca limbajul: era şi pentru unii şi pentru ceilalţi acelaşi tip de problemă. Aşadar, am avut un freudo-structuralo-marxism: acolo unde fenomenologia se vede descalificată din motivele pe care tocmai le-am amintit, nu mai există decît logodnice, care iau fiecare mîna lui Marx, iar asta dă loc unei vesele hore. Numai că lucrurile nu merg foarte bine. Bineînţeles, eu descriu toate astea ca şi cum ar fi vorba de o mişcare cu totul generală; ceea ce descriu aici s-a produs cu siguranţă şi a implicat un anumit număr de oameni, dar a existat totuşi o serie întreagă de indivizi care nu au urmat mişcarea. Mă gîndesc la cei care se interesau de istoria ştiinţei, care, în Franţa, a constituit o tradiţie considerabilă, fără

îndoială pe urmele lui Comte. În special în jurul lui Canguilhem, care a fost în Universitatea franceză, în tînăra Universitate franceză, extrem de influent. Iar mulţi dintre elevii săi nu erau nici marxişti, nici freudieni, nici structuralişti. Şi aici vorbesc de mine, dacă vreţi.

– Aşadar, aţi fi unul dintre aceşti oameni.

– Nu am fost niciodată freudian, nu am fost niciodată marxist şi nu am fost niciodată structuralist.

– De altfel, şi aici, de dragul formei şi pentru ca nu cumva cititorul german să se înşele, e îndeajuns să privim datele. Aţi început...

– Prima mea carte era o carte pe care o scrisesem încheindu-mi viaţa de student, către anii 1956 sau 1957; era *Istoria nebuniei*, pe care am scris-o în anii 1955-1960; iar această carte nu e nici freudiană, nici structuralistă, nici marxistă. Dar s-a întîmplat să-l citesc pe Nietzsche în 1953 şi, oricît de ciudat ar părea, am făcut-o exact în această perspectivă de interogaţie asupra istoriei cunoaşterii, asupra istoriei raţiunii: cum se poate face istoria unei raţionalităţi – ceea ce constituia problema secolului al XIX-lea.

– Cunoaştere, raţiune, raţionalitate.

– Cunoaştere, raţiune, raţionalitate, posibilitatea de a face o istorie a raţionalităţii, şi aş spune că regăsim şi aici fenomenologia, cu cineva precum Koyré, istoric al ştiinţei, de formaţie germană, care se instalează în Franţa, cred, către anii 1930-1935, unde dezvoltă o analiză istorică a formelor de raţionalitate şi de cunoaştere într-un orizont fenomenologic. Pentru mine, problema s-a pus aproape în termeni analogi celor pe care i-am indicat mai înainte: este un subiect fenomenologic, transistoric, în stare să dea seama de istoricitatea raţiunii? Tocmai aici lectura lui Nietzsche a însemnat pentru mine ruptura: există o istorie a subiectului, tot aşa cum există o istorie a raţiunii, iar desfăşurarea acesteia, a istoriei raţiunii, nu trebuie căutată pornind de la un act fondator şi prim al subiectului raţionalist. L-am citit pe Nietzsche oarecum din întîmplare, şi am fost mirat să văd că G. Canguilhem, care era istoricul ştiinţei cel mai influent în Franţa la acea vreme, era foarte interesat ,de asemenea, de Nietzsche şi a primit foarte bine ceea ce încercam să fac.

– Dar, în schimb, nu se găsesc la el urme notabile ale lui Nietzsche.

– Ba da. Foarte clare. Există chiar referinţe explicite, mai explicite în ultimele sale texte decît în primele. Raportarea la Nietzsche în Franţa, chiar raportarea la Nietzsche a întregii gîndiri a

secolului al XX-lea, era îngreunată, din motive lesne de înţeles. Dar sînt pe cale să vorbesc despre mine, ar trebui să vorbim şi despre Deleuze. Deleuze şi-a scris cartea despre Nietzsche în anii şaizeci*. Sînt aproape sigur că a trebuit, el, care era interesat de empirism, de Hume şi, de asemenea, de aceeaşi problemă: este satisfăcătoare teoria subiectului de care dispunem o dată cu fenomenologia? – problemă pe care o evită prin mijlocirea empirismului lui Hume* –, sînt încredinţat că l-a întîlnit pe Nietzsche în aceleaşi condiţii. Aş spune, aşadar, că tot ce s-a petrecut în jurul anilor şaizeci venea chiar din această insatisfacţie în faţa teoriei fenomenologice a subiectului, cu diferite portiţe de scăpare, diferite găselniţe, diferite străpungeri, după cum luăm un termen negativ sau pozitiv, înspre lingvistică, înspre psihanaliză, înspre Nietzsche.

– În orice caz, Nietzsche a reprezentat o experienţă determinantă pentru a pune capăt actului fondator al subiectului.

– Într-adevăr. Şi tocmai aici scriitori francezi precum Blanchot şi Bataille, pentru noi, au fost importanţi. Spuneam adineauri că mă întrebam de ce-l citisem pe Nietzsche. Ştiu foarte bine de ce l-am citit pe Nietzsche: l-am citit pe Nietzsche datorită lui Bataille şi l-am citit pe Bataille datorită lui Blanchot. Aşadar, nu e nicidecum adevărat că Nietzsche apare în 1972; apare în 1972 în discursul oamenilor care erau marxişti în anii şaizeci şi care au ieşit din marxism prin Nietzsche; dar primii care au recurs la Nietzsche nu căutau să iasă din marxism: ei nu erau marxişti. Căutau să iasă din fenomenologie.

– Aţi vorbit, rînd pe rînd, de istorici ai ştiinţei, apoi despre faptul de a scrie o istorie a cunoaşterii, o istorie a raţionalităţii, o istorie a raţiunii. Am putea, foarte sumar, înainte de a reveni la Nietzsche, care îi va interesa, cred, pe cititorii germani, să precizăm aceşti patru termeni despre care am putea crede, din cele ce tocmai aţi spus, că sînt cvasi sinonimi.

– Nu, eu descriam o mişcare care comportă multe componente şi multe probleme diferite. Eu nu identific problemele. Vorbesc despre înrudirea cercetărilor şi despre proximitatea celor care le făceau.

– Am putea încerca totuşi să precizăm raporturile dintre ele? E adevărat că acest fapt se găseşte în mod expres în lucrările dumneavoastră. în special în Arheologia cunoaşterii, *dar am putea*

---

* Deleuze (G.), Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
* Deleuze (G.), Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Paris, P.U.F., col. “Épiméthée”, 1953.

totuşi încerca să precizăm aceste raporturi între ştiinţă, cunoaştere, raţiune?

– Nu e comod într-un interviu. Aş spune că istoria ştiinţelor a jucat în Franţa un rol considerabil în filosofie. Aş spune că, poate, dacă filosofia modernă, cea a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, derivă în mare parte din întrebarea kantiană *"Was ist Aufklärung?"*, adică dacă admitem că filosofia modernă a avut printre funcţiunile sale principale să se întrebe asupra a ceea ce a fost acest moment istoric în care raţiunea a putut apărea în forma sa "majoră" şi "fără tutelă", funcţiunea filosofiei secolului al XIX-lea constă atunci în a se întreba ce înseamnă acest moment în care raţiunea accede la autonomie, ce înseamnă istoria raţiunii şi ce valoare trebuie acordată dominaţiei raţiunii în lumea modernă prin cele trei mari forme ale gîndirii ştiinţifice, ale aparaturii tehnice şi ale organizării politice*. Cred că era aici una din marile funcţiuni ale filosofiei, şi anume de a se întreba asupra acestor trei domenii, adică, într-un fel, de a face bilanţul sau de a insera o întrebare neliniştită în domnia raţiunii. De a continua, de a urmări întrebarea kantiană: *"Was ist Aufklärung?"*. Această reluare, această repetare a întrebării kantiene în Franţa a căpătat o formă precisă şi poate insuficientă, de altfel: "Ce este istoria ştiinţei? Ce s-a petrecut de la matematicile greceşti pînă la fizica modernă, cînd s-a construit acest univers al ştiinţei?" De la Comte pînă în anii 1960, cred că istoria ştiinţei a avut ca funcţiune filosofică să reia această întrebare. Or, cred că, în Germania, această întrebare despre ce a fost istoria raţiunii sau istoria formelor de raţionalitate în Europa nu s-a manifestat atît în istoria ştiinţei, cît mai degrabă în curentul de gîndire care merge de la Max Weber pînă la teoria critică.

– Da. Reflecţia asupra normelor, asupra valorilor.

– De la Max Weber pînă la Habermas. Mi se pare că se pune aici aceeaşi întrebare: cum stau lucrurile cu istoria raţiunii, cum stau lucrurile cu dominaţia raţiunii, cum stau lucrurile cu diferitele forme prin care se exercită această dominaţie a raţiunii? Ceea ce este frapant, însă, e că Franţa n-a cunoscut deloc, sau foarte puţin, foarte indirect, curentul gîndirii weberiene, că a cunoscut foarte puţin teoria critică şi a ignorat, practic, în întregime şcoala de la Frankfurt. Acest fapt pune

* Kant (I.), "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (septembrie 1784), Berlinische Monatsschrift, IV, n° 6, decembrie 1784, pp. 491-494 (Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?, trad. S. Piobetta, in Kant E., La Philosophie de l'histoire [Opuscules], Paris, Aubier, 1947, pp. 81-92).

de altfel o mică problemă istorică, problemă care mă pasionează şi pe care n-am reuşit nicicum s-o rezolv: toată lumea ştie că mulţi reprezentanţi ai şcolii de la Frankfurt au venit la Paris în 1935 pentru a găsi aici refugiu şi că au plecat foarte repede, indignaţi pe cît se pare – unii chiar au spus acest lucru –, în orice caz trişti, abătuţi că nu au mai găsit ecou. Iar apoi, a venit 1940, dar ei plecaseră deja în Marea Britanie şi în America, unde au fost efectiv mult mai bine primiţi. Între şcoala de la Frankfurt şi o gîndire filosofică franceză care, prin istoria ştiinţei, şi deci prin problema istoriei raţionalităţii, s-ar fi putut înţelege, înţelegerea nu s-a făcut. Iar cînd mi-am făcut eu studiile, pot să vă asigur că nu am auzit niciodată pronunţîndu-se de către nici unul dintre profesori numele şcolii de la Frankfurt.

– *E într-adevăr destul de surprinzător.*

– Însă e sigur că dacă aş fi putut cunoaşte şcoala de la Frankfurt, dacă aş fi cunoscut-o la timp, aş fi fost scutit de multă muncă, sînt multe prostii pe care nu le-aş fi spus şi multe ocoluri pe care nu le-aş fi făcut, încercînd să-mi văd liniştit de drumul meu în condiţiile în care fuseseră deschise unele căi de către şcoala de la Frankfurt. E aici o problemă curioasă de nepătrundere între două forme de gîndire care erau foarte apropiate şi poate tocmai această proximitate explică nepătrunderea. Nimic nu ascunde mai mult o comunitate de problemă decît două moduri destul de învecinate de a o aborda.

– *Ceea ce tocmai aţi spus referitor la şcoala de la Frankfurt, să zicem despre teoria critică, care v-ar fi ferit, dacă ar fi fost cazul, de anumite tatonări, mă interesează cu atît mai mult cu cît găsim în mai multe rînduri, fie la Habermas, fie la Negt, omagieri ale demersului dumneavoastră. Într-o convorbire pe care am avut-o cu Habermas**, *acesta vă lăuda "descrierea magistrală a bifurcării raţiunii": raţiunea s-ar fi bifurcat la un moment dat. M-am întrebat totuşi dacă aţi fi de acord cu această bifurcare a raţiunii aşa cum o concepe teoria critică, altfel spus, cu "dialectica raţiunii", conform căreia raţiunea se perverteşte sub efectul propriei sale forţe, se transformă şi se reduce la un tip de cunoaştere care este cunoaşterea tehnică. Ideea care domină în teoria critică este aceea a unei continuităţi dialectice a raţiunii, cu o pervertire care la un moment dat a modificat-o complet şi pe care ar trebui astăzi s-o corectăm; aceasta ar fi miza*

---

* Pentru *L'Express*, în care convorbirea nu a apărut niciodată. A fost reluată în Allemagnes d'aujourd'hui, nr. 73, 1980.

luptei pentru emancipare. În fond, după cele scrise de dumneavoastră, voința de cunoaștere nu a încetat să se bifurce în felul său, ea s-a bifurcat de nenumărate ori în istorie. Rațiunea a decupat în mai multe rînduri cunoașterea...

– Da, da. Cred că șantajul care s-a exercitat foarte adesea cu privire la orice critică a rațiunii sau la orice interogație critică asupra istoriei raționalității (sau acceptați rațiunea, sau cădeți în iraționalism) lasă să se creadă că n-ar fi posibil să faci o critică rațională a raționalității, că n-ar fi posibil să faci o istorie rațională a tuturor ramificațiilor și a tuturor bifurcațiilor, o istorie contingentă a raționalității. Cred însă că, de la Max Weber, în școala de la Frankfurt și în orice caz la mulți istorici ai științei precum Canguilhem, era vorba de a degaja forma de raționalitate care e prezentată ca dominantă și căreia i se conferă statutul rațiunii pentru a o face să apară ca una dintre formele posibile ale travaliului raționalității. În această istorie franceză a științelor, care e, cred, destul de importantă, rolul lui Bachelard, de care nu am vorbit pînă acum, a fost ,de asemenea, capital.

*– Aceste laude sînt totuși puțin înveninate. După Habermas, ați fi descris magistral "momentul în care rațiunea s-a bifurcat". Această bifurcare ar fi unică, ea ar fi avut loc o dată, într-un moment în care rațiunea ar fi făcut un viraj care ar fi condus-o înspre o raționalitate tehnică, înspre o autoreducere, o autolimitare. Această bifurcare, dacă e și o separare, nu ar fi avut loc decît o singură și unică dată în istorie, separînd cele două domenii pe care le cunoaștem de la Kant. Această analiză a bifurcării e kantiană: există cunoașterea intelectului, există cunoașterea rațiunii, există cunoașterea tehnică și există cunoașterea morală. Pentru a judeca această bifurcare, ne plasăm evident în punctul de vedere al rațiunii practice, al rațiunii moral-politice. Deci, o bifurcare unică, o despărțire între tehnică și practică, despărțire care continuă să domine întreaga istorie germană a ideilor; și, ați spus-o puțin înainte, această tradiție vine de la "*Was ist Aufklärung?*". Această laudă mi se pare că reduce descrierea pe care o faceți dumneavoastră istoriei ideilor.*

– E drept că, în ce mă privește, n-aș vorbi de o bifurcare a istoriei, ci într-adevăr mai degrabă de o bifurcare multiplă, neîncetată, un fel de ramificare abundentă. Nu vorbesc de momentul în care rațiunea a devenit tehnică. În prezent, pentru a da un exemplu, sînt în curs de a studia problema tehnicilor de sine în antichitatea elenistică și romană, altfel spus, cum omul, viața umană, sinele au devenit obiecte

ale unui anumit număr de *tekhnai* care, în raționalitatea lor exigentă, erau perfect comparabile cu o tehnică de producere.

– *Dar fără a îngloba întreaga societate.*

– Iar ceea ce a făcut să se dezvolte o *tekhnê* a sinelui, tot ceea ce a permis dezvoltarea unei tehnologii a sinelui este un fenomen istoric perfect analizabil, cred, și perfect situabil, care nu constituie bifurcarea rațiunii. În această abundență de ramuri, de ramificări, de tăieturi, de cezuri, a fost un eveniment, un episod important, care a avut consecințe considerabile, dar care nu este un fenomen unic.

– *Dar, de vreme ce se consideră că fenomenul de autopervertire a rațiunii nu a fost unic, nu a avut loc o dată în istorie, într-un moment în care rațiunea ar fi pierdut ceva esențial, substanțial, cum ar trebui spus o dată cu Weber, ați spune că travaliul dumneavoastră vizează să reabiliteze o rațiune mai bogată, ar exista de exemplu, implicit, în demersul dumneavoastră. o altă idee a rațiunii, un alt proiect de raționalitate decît raționalitatea la care am ajuns astăzi?*

– Da, dar – și poate că tocmai aici, încă o dată, voi încerca să mă detașez de fenomenologie care era orizontul meu de plecare – nu cred să existe un fel de act fondator prin care rațiunea în esența sa ar fi fost descoperită sau instaurată și de la care cutare sau cutare eveniment ar fi putut-o deturna; cred de fapt că există o autocreare a rațiunii și de aceea ceea ce am încercat să analizez sînt forme de raționalitate: diferite instaurări, diferite creații, diferite modificări prin care raționalitățile se generează unele pe altele, se opun unele altora, se îndepărtează unele pe altele, fără a putea totuși stabili un moment în care rațiunea și-ar fi pierdut proiectul fundamental, nici măcar a stabili un moment în care am fi trecut de la raționalitate la iraționalitate. Sau, încă, pentru a vorbi foarte, foarte schematic, ceea ce am vrut să fac în anii șaizeci era să plec atît de la tema fenomenologică conform căreia au existat o fondare și un proiect esențial al rațiunii – de care ne-am fi îndepărtat printr-o uitare asupra căreia trebuie acum revenit – cît și de la tema marxistă sau lukácsiană: exista o raționalitate care era forma prin excelență a rațiunii înseși, dar un anumit număr de condiții sociale (capitalismul sau mai degrabă trecerea de la o formă de capitalism la o altă formă de capitalism) au introdus o criză în această raționalitate, adică o uitare a rațiunii și o cădere în iraționalism. Acestea sînt cele două mari modele, prezentate într-un mod foarte schematic și profund nepotrivit, în raport cu care am încercat să mă demarchez.

– *Conform acestor modele, există fie o bifurcare unică, fie o uitare la un anumit moment dat, după confiscarea rațiunii de către o clasă. Așadar, mișcarea de emancipare prin istorie ar consta nu numai în a lua înapoi ceea ce a fost confiscat pentru a-l confisca din nou, ci, dimpotrivă, în a restitui rațiunii adevărul său în întregime, în a-i da un statut de știință absolut universală. E limpede că nu există la dumneavoastră. – ați scris foarte clar acest lucru – proiectul unei științe noi sau al unei științe mai vaste.*

– În nici un caz.

– *Dar arătați că de fiecare dată cînd un tip de raționalitate se afirmă o face prin decupare, adică excluzînd sau demarcîndu-se, marcînd o frontieră între sine și un altul. Există, în proiectul dumneavoastră. voința de a-l reabilita pe acest altul? Credeți, de pildă, că, ascultînd tăcerea nebunului, ar exista aici un limbaj care ar spune multe despre condițiile creării operelor?*

– Da. Ceea ce m-a interesat plecînd, așadar, de la acest cadru general pe care l-am evocat mai înainte, erau chiar formele de raționalitate pe care subiectul uman și le aplica lui însuși. În timp ce istoricii științei, în Franța, se preocupau esențialmente de problema constituirii unui obiect științific, întrebarea pe care mi-am pus-o era aceasta: cum se face că subiectul uman se dă sieși ca un posibil obiect de cunoaștere, prin ce forme de raționalitate, în ce condiții istorice și, în cele din urmă, cu ce preț? Întrebarea mea e asta: cu ce preț poate spune subiectul adevărul despre sine însuși? cu ce preț poate spune subiectul adevărul despre sine însuși, nebun fiind? Cu prețul constituirii nebunului drept celălalt absolut, și plătind nu numai acest preț teoretic, ci și un preț instituțional, și chiar un preț economic așa cum organizarea psihiatriei ne permite să-l determinăm. Ansamblu de lucruri complexe, etajate, în care aveți un joc instituțional, raporturi de clasă, conflicte profesionale, modalități de cunoaștere și, în cele din urmă, o întreagă istorie și a subiectului, și a rațiunii care se găsesc aici angajate. Tocmai asta încerc să restitui. E un proiect de-a dreptul nebun poate, foarte complex, din care nu am putut face să e întrevadă decît cîteva momente, cîteva puncte particulare, cum ar fi problema a ceea ce este subiectul nebun: cum poate fi spus adevărul despre subiectul bolnav? Cum poate fi spus adevărul despre subiectul nebun? Erau primele mele două cărți. *Cuvintele și lucrurile* se întreba: cu ce preț se poate problematiza și analiza ceea ce este subiectul vorbitor, subiectul muncitor, subiectul viu? Pentru asta am încercat să analizez nașterea gramaticii, a gramaticii generale, a istoriei naturale și a

economiei. Şi apoi am pus acelaşi gen de probleme referitor la criminal şi la sistemul punitiv: cum să fie spus adevărul despre sine însuşi putînd fi un subiect criminal? Şi e ceea ce voi face referitor la sexualitate mergînd mult mai departe: cum poate spune subiectul adevărul despre sine însuşi fiind subiectul plăcerii sexuale, şi cu ce preţ?

– Conform raportului dintre subiect şi ceea ce este el, de fiecare dată, prin constituirea unui limbaj sau constituirea unei cunoaşteri.

– E analiza raporturilor între formele de reflexivitate – raport de sine cu sine –, aşadar, relaţiile între aceste forme de reflexivitate şi discursul adevărului, formele de raţionalitate, efectele de cunoaştere.

– Dar nu e vorba în nici un caz – veţi vedea de ce pun această întrebare care priveşte foarte direct anumite lecturi ale curentului zis "nietzschean" francez, lecturi făcute în Germania – de a exhuma printr-o arheologie un arhaic care ar fi înaintea istoriei.

– Nu, nicidecum, nicidecum. Dacă foloseam acest cuvînt de arheologie, pe care acum nu-l mai folosesc, era pentru a spune că tipul de analiză pe care-l făceam era decalat, nu în timp, ci prin nivelul pe care se situa. Problema mea nu este să studiez istoria ideilor în evoluţia lor, ci mai degrabă să văd sub idei cum au putut apărea cutare sau cutare obiecte ca posibile obiecte de cunoaştere. De ce, de pildă, a devenit nebunia, la un moment dat, un obiect de cunoaştere corespunzător unui anumit tip de cunoaştere. Tocmai acest decalaj între ideile despre nebunie şi constituirea nebuniei ca obiect am vrut să-l marchez utilizînd cuvîntul "arheologie" mai degrabă decît "istorie".

– Am pus această întrebare pentru că, în prezent, există tendinţa, sub pretext că există recursuri la Nietzsche şi de partea noii drepte germane, să se amestece lucrurile şi să se considere că nietzscheismul francez, dacă există nietzscheism – mi se pare că aţi confirmat mai adineaori că Nietzsche jucase un rol determinant –, e de acelaşi sînge. Se asociază toate acestea pentru a recrea, în fond, fronturile unei teoretice lupte de clasă pe care cu greu o mai găsim astăzi.

– Cred, într-adevăr, că nu există un nietzscheism, că nu e nevoie să spunem că există un nietzscheism adevărat sau că al nostru e mai adevărat decît celelalte; dar cei care au găsit în Nietzsche, acum mai bine de douăzecişicinci de ani, un mijloc de a se deplasa în raport cu un orizont filosofic dominat de fenomenologie şi de marxism, aceia, mi se pare, nu au nimic de a face cu cei care se folosesc de

nietzscheism. În orice caz, dacă Deleuze a scris o carte superbă despre Nietzsche, în restul operei sale, prezenţa lui Nietzsche este desigur sensibilă, dar fără a exista nici o referinţă zgomotoasă şi nici o voinţă de a ridica foarte sus stindardul nietzschean pentru anumite efecte de retorică sau anumite efecte politice. Ceea ce e uimitor e că, iată, cineva de talia lui Deleuze l-a luat pur şi simplu în serios pe Nietzsche şi l-a luat cu adevărat în serios. E tocmai ce am vrut să fac şi eu: cum ne putem în mod serios folosi de Nietzsche? Am făcut cursuri despre Nietzsche dar am scris foarte puţin despre Nietzsche. Singurul omagiu puţin mai zgomotos pe care i l-am adus a fost să intitulez primul volum din *Istoria sexualităţii Voinţa de cunoaştere*.

– Referitor la această voinţă de cunoaştere, cred că s-a văzut bine, în ceea ce aţi spus, că era întotdeauna un raport sau o relaţie. Presupun că veţi detesta aceste două cuvinte, raport şi relaţie, purtînd marca hegelianismului; ar trebui spus poate "evaluare", aşa cum spune Nietzsche, o manieră de a evalua adevărul şi, în orice caz, o manieră pe care o are forţa, care nu există ca arhaic sau ca un fond original sau originar, de a se actualiza, aşadar un raport de forţe şi poate, deja, un raport de putere în actul de constituire a oricărei cunoaşteri?

– Nu, nu aş putea spune asta, e prea complicat. Problema mea e raportul sinelui cu sine însuşi şi a rostirii adevărului. Raportul meu cu Nietzsche, ceea ce îi datorez lui Nietzsche, datorez mai mult textelor sale din perioada lui 1880, cînd problema adevărului şi a voinţei de adevăr erau centrale pentru el. Nu ştiu dacă ştiţi că primul text scris de Sartre, pe cînd era un tînăr student, era un text nietzschean: *Legenda adevărului*, un mic text care a fost publicat pentru prima oară într-o revistă de liceeni către anii treizeci*. Şi el plecase de la aceeaşi problemă. Şi e curios că demersul său a mers de la istoria adevărului la fenomenologie, în vreme ce demersul acestei generaţii următoare căreia îi aparţinem a fost să plece de la fenomenologie pentru a reveni la această problemă a istoriei adevărului.

– Cred că sîntem pe cale să limpezim ceea ce înţelegeţi prin voinţă de cunoaştere, această referinţă la Nietzsche. Mi se pare că admiteţi de-a dreptul o anumită înrudire cu Deleuze, pînă la un

---

* Sartre (J.-P.), La Légende de la vérité. Text scris în 1929, din care a apărut un fragment în ultimul număr al revistei Bifur, n° 8, iunie 1931, pp. 77-96. Reluat in Contat (M.) şi Rybalka (M.), Les Écrits de Sartre, Paris, Gallimard, 1970, apendice II, pp. 531-545.

anumit punct. Ar merge oare această înrudire pînă la concepţia dorinţei deleuziene?

– Nu, tocmai că nu.

– O să spun de ce pun această întrebare şi poate anticipez deja răspunsul. Mi se pare că dorinţa deleuziană, care este o dorinţă productivă, devine exact acest tip de fond originar care începe să producă forme.

– Nu vreau să iau nici o poziţie, nici să spun ce a vrut Deleuze să spună. Oamenii spun ce vor să spună sau ce pot să spună. Din clipa în care o gîndire s-a constituit, s-a fixat şi s-a identificat în interiorul unei tradiţii culturale, e cu totul normal ca această tradiţie culturală să o reia, să facă din ea ce vrea şi să o facă să spună ceea ce nu a spus spunînd că nu e decît o altă formă a ceea ce a vrut ea să spună. Asta face parte din jocul cultural, dar raportul meu cu Deleuze nu poate fi, evident, acesta; nu voi spune aşadar ce a vrut el să spună. Totuşi, mi se pare că problema sa a fost, într-adevăr, cel puţin pentru vreme îndelungată, să pună această problemă a dorinţei; şi, pe cît se pare, în teoria dorinţei se văd la el efectele relaţiei sale cu Nietzsche, în vreme ce problema mea nu a încetat niciodată să fie adevărul, rostirea întru adevăr, *wahr-sagen* – ce înseamnă "a rosti adevărul" – şi raportul între faptul de a rosti adevărul şi formele de reflexivitate, reflexivitate a sinelui asupra sinelui.

– Da. Dar mi se pare că Nietzsche nu distinge fundamental voinţa de cunoaştere de voinţa de putere.

– Cred că există o deplasare destul de sensibilă în textele lui Nietzsche, între cele care sînt în mare dominate de problema voinţei de cunoaştere şi cele care sînt dominate de voinţa de putere. Dar nu vreau să intru în această dezbatere pentru un motiv foarte simplu. Pentru că sînt ceva ani de cînd nu l-am recitit pe Nietzsche.

– Mi se părea destul de important să încercăm să clarificăm acest punct, tocmai din cauza acestui amestec ce caracterizează receptarea sa în străinătate, ca de altfel şi în Franţa.

– Aş spune că, în orice caz, raportul meu cu Nietzsche nu a fost un raport istoric; nu e atît istoria însăşi a gîndirii lui Nietzsche cea care mă interesează, cît acest gen de sfidare pe care am simţit-o în ziua, foarte îndepărtată, în care l-am citit pentru prima oară pe Nietzsche; cînd deschizi *Ştiinţa voioasă* sau *Aurora* atunci cînd eşti format în vechea şi marea tradiţie universitară, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, şi dai peste aceste texte puţin amuzante, ciudate şi dezinvolte, îţi spui: ei bine, nu voi face precum tovarăşii mei, colegii sau profesorii mei,

să tratez asta peste picior. Care e maximumul de intensitate filosofică şi care sînt efectele filosofice actuale pe care le poţi trage din aceste texte? Iată care era pentru mine sfidarea lui Nietzsche.

– În receptarea actuală, mi se pare că există un al doilea amestec, postmodernitatea, de la care nu puţini se reclamă şi care joacă şi în Germania un anumit rol, de cînd Habermas a reluat acest termen pentru a-l critica, pentru a critica acest curent sub toate aspectele sale...

– Ce se numeşte postmodernitate? Nu sînt la curent.

– ... atît sociologia nord-americană (D. Bell) cît şi ceea ce se numeşte postmodernitatea în artă şi care ar cere o altă definiţie (o reîntoarcere, poate, la un anumit formalism); în fine, Habermas atribuie acest termen de postmodernitate curentului francez, tradiţiei, zice el în textul său despre postmodernitate, "care merge de la Bataille la Derrida trecînd prin Foucault". Subiect important în Germania, deoarece reflecţia asupră modernităţii există de mult, de la Max Weber. Ce ar însemna postmodernitatea pentru aspectul care ne preocupă aici în acest fenomen înglobînd cel puţin trei lucruri? Ar fi tocmai ideea, pe care o găsim la Lyotard, conform căreia modernitatea, raţiunea, ar fi fost o "mare povestire" de care ne-am fi eliberat în sfîrşit printr-un fel de trezire salvatoare; postmodernitatea ar fi o explozie a raţiunii, schizofrenia deleuziană; postmodernitatea, în orice caz, ar revela că raţiunea nu a fost în istorie decît o povestire printre altele, o mare povestire, desigur, însă o povestire printre altele, căreia am putea face să-i urmeze astăzi alte povestiri. Raţiunea ar fi fost o formă a voinţei de cunoaştere, în vocabularul dumneavoastră. Admiteţi că e vorba aici de un curent, vă situaţi în acest curent şi cum?

– Trebuie să spun că sînt foarte încurcat în a răspunde. Mai întîi, pentru că nu am înţeles niciodată prea bine care era sensul care se dădea în Franţa cuvîntului modernitate; la Baudelaire, da; dar mai apoi, mi se pare că sensul se pierde puţin. Nu ştiu care e sensul pe care-l dau germanii modernităţii. Ştiu că americanii au proiectat un fel de seminar în care ar fi Habermas şi în care aş fi şi eu. Şi ştiu că Habermas a propus ca temă modernitatea. Mă simt puţin încurcat, pentru că nu prea îmi e limpede ce vrea să spună asta, nici măcar – puţin contează cuvîntul, întotdeauna se poate găsi o etichetă arbitrară – care e tipul de probleme vizat prin acest cuvînt sau ce ar fi comun oamenilor numiţi postmoderni. Tot aşa cum înţeleg că în spatele a ceea ce s-a numit structuralism se găsea o anumită problemă care era

în mare aceea a subiectului și a prefacerii subiectului, tot așa nu înțeleg, la cei care sînt numiți postmoderni sau poststructuraliști, care e tipul de probleme care le-ar fi comun.

– Evident, referirea sau opunerea la modernitate nu numai că e ambiguă, dar, în plus, îngustează modernitatea. Și ea are cel puțin trei definiții: o definiție de istoric, definiția lui Weber, definiția lui Adorno și cea a lui Baudelaire al lui Benjamin la care făceați aluzie. Există, așadar, cel puțin trei referințe. În aceea pe care Habermas pare să o privilegieze, împotriva lui Adorno însuși, se găsește încă tradiția rațiunii, adică definiția weberiană a modernității. În raport cu aceasta, el vede în postmodernitate prăbușirea rațiunii, explozia sa, și se vede îndreptățit să spună că una dintre formele postmodernității, cea care ar fi în relație cu definiția weberiană a modernității, ar fi acest curent care consideră că rațiunea este în fond o formă a voinței de cunoaștere, una printre altele, că rațiunea e o mare povestire, dar o povestire printre altele...*

– Asta nu poate fi problema mea, în măsura în care eu nu admit nicidecum identificarea rațiunii cu ansamblul formelor de raționalitate care au putut fi la un moment dat, în epoca noastră și foarte recent

ale gîndirii moderne, în orice caz ale gîndirii post-hegeliene: analiza momentului prezent ca fiind, în istorie, tocmai cel al rupturii, sau cel al culturii, sau cel al desăvîrşirii sau cel al aurorei care revine. Solemnitatea cu care orice persoană care ţine un discurs filosofic reflectă propriul său moment îmi pare un stigmat. O spun cu atît mai mult cu cît mi s-a întîmplat să fac asta; o spun cu atît mai mult cu cît, la cineva precum Nietzsche, se găseşte asta, fără încetare, sau cel puţin într-un mod destul de insistent. Cred că trebuie să avem modestia de a ne spune că, pe de o parte, momentul în care trăim nu este acest moment unic, fundamental sau iruptiv al istoriei plecînd de la care totul se împlineşte şi totul reîncepe; trebuie să avem modestia să ne spunem în acelaşi timp că – fără această solemnitate chiar, momentul în care trăim e foarte interesant, şi cere să fie analizat, şi cere să fie descompus, şi că într-adevăr trebuie să ne punem întrebarea: ce înseamnă astăzi? Mă întreb dacă nu am putea caracteriza unul din marile roluri ale gîndiri filosofice, pornind tocmai de la întrebarea kantiană *"Was ist Aufklärung?"*, zicînd că sarcina filosofiei e să spună ce înseamnă astăzi şi ce înseamnă "noi astăzi". Dar fără a ne da uşurinţa puţin dramatică şi teatrală de a afirma că acest moment în care ne aflăm este, în puterea nopţii, acela al pierderii celei mai mari, sau, în zori, acela în care triumfă soarele etc. Nu, e o zi ca toate celelalte sau mai degrabă e o zi care nu e niciodată în întregime ca şi celelalte.

– Acest fapt pune o mulţime de probleme, în orice caz cele pe care le-aţi pus dumneavoastră. înşivă: ce înseamnă astăzi? Se lasă oare această epocă, totuşi şi în ciuda a toate, caracterizată printr-o fărîmiţare mai mare decît în alte epoci, printr-o "deteritorializare", o schizofrenie? Fără a fi nevoie ca dumneavoastră să luaţi poziţie asupra acestor termeni.

– Ceea ce aş vrea să spun referitor la această funcţiune a diagnosticului asupra a ceea ce înseamnă astăzi e că ea nu constă în a caracteriza pur şi simplu ce sîntem noi ci, urmînd liniile de fragilitate de astăzi, în a ajunge să sesizăm prin ce căi ceea ce este şi cum este ar putea să nu mai fie ceea ce este. Şi tocmai în acest sens descrierea trebuie întotdeauna făcută conform acestui gen de fractură virtuală, care deschide un spaţiu de libertate, înţeles ca spaţiu de libertate concretă, adică de transformare posibilă.

– Aici, pe locul acestei fisuri, să se situeze oare munca intelectualului, o muncă evident practică?

– Cred că da. Şi aş spune că munca intelectualului constă într-un sens în a spune ce este făcînd să apară ca putînd să nu fie, sau putînd să nu fie aşa cum este. Şi de aceea această desemnare şi această descriere a realului nu au niciodată valoare de prescripţie sub forma "pentru că asta e, asta va fi"; tot de aceea mi se pare că recursul la istorie – unul dintre marile fapte în gîndirea filosofică în Franţa cel puţin de vreo douăzeci de ani – îşi capătă sensul în măsura în care istoria are ca funcţiune să arate că, iată, ceea ce este nu a fost dintotdeauna, altfel spus, că lucrurile care ne dau impresia că sînt cele mai evidente s-au format întotdeauna la confluenţa întîlnirilor, a întîmplărilor, de-a lungul unei istorii fragile, precare. Se poate foarte bine face istoria a ceea ce raţiunea resimte ca propria sa necesitate, sau mai degrabă a ceea ce diferitele forme de raţionalitate consacră ca fiindu-le necesar, şi pot fi găsite reţelele de contingenţe de unde s-au născut toate acestea; ceea ce nu vrea să spună totuşi că aceste forme de raţionalitate erau iraţionale; asta vrea să spună că ele să întemeiază pe un soclu de practică umană şi de istorie umană, şi deoarece aceste lucruri au fost făcute, ele pot fi, cu condiţia să ştim cum au fost făcute, desfăcute.

– Această muncă asupra fracturilor, deopotrivă descriptivă şi practică, e o muncă pe teren.

– Poate o muncă pe teren şi o muncă, poate, care plecînd de la probleme puse pe teren, se poate întoarce departe în analiza istorică.

– Munca pe locul fracturilor, munca pe teren, asta e ceea ce numiţi microfizica puterii sau analitica puterii?

– Cam asta. Mi s-a părut că aceste forme de raţionalitate, acelea care sînt puse în practică în procesul de dominare, ar merita să fie analizate pentru ele însele, o dată ce s-a înţeles că aceste forme de raţionalitate nu sînt străine de alte forme de putere puse în practică, de exemplu, în cunoaştere sau în tehnică. Există, dimpotrivă, un schimb, transmiteri, transferuri, interferenţe, dar aş vrea să subliniez că nu mi se pare cu putinţă să desemnăm o singură şi unică formă de raţionalitate în aceste trei domenii, să găsim aceleaşi tipuri, ci tipuri deplasate, şi că există în acelaşi timp o interconexiune strînsă şi multiplă, dar nu izomorfism.

– În orice epocă sau într-una anume?

– Nu există o lege generală care să spună care sînt tipurile de raporturi între raţionalităţi şi procedurile de dominare care sînt puse în practică.

– Am pus această întrebare pentru că tot revine o schemă într-un anumit număr de critici care vă sînt aduse, în speță că ați vorbi într-un moment precis, și că ați reflecta (e de exemplu critica lui Baudrillard) într-un moment în care puterea a devenit "ireperabilă prin diseminare"; în fond, abordarea microfizică ar reflecta tocmai această diseminare de nereperat, această multiplicitate necesară. În același mod, un german pe nume Alexander Schubert, dintr-un alt punct de vedere, spune că dumneavoastră vorbiți într-un moment în care capitalismul a dizolvat în așa fel subiectul încît e posibil să se admită că subiectul nu a fost niciodată decît o multiplicitate de poziții**.*

– Aş prefera să revin în cîteva momente la această chestiune, deoarece începusem să spun două-trei lucruri. Primul e că, studiind raționalitatea dominațiilor, încerc să stabilesc interconexiuni care nu sînt izomorfisme. În al doilea rînd, cînd vorbesc de aceste relații de putere, de formele de raționalitate care le pot regla sau impune, nu o fac referindu-mă la o Putere (cu P mare) care ar domina ansamblul corpului social și care i-ar impune raționalitatea sa. De fapt, sînt relații de putere care sînt multiple și care au diferite forme, care pot funcționa în relațiile de familie, în interiorul unei instituții, într-o administrație, între o clasă dominantă și o clasă dominată, relații de putere care au forme specifice de raționalitate, forme care le sînt comune. E un cîmp de analiză, nu e nicidecum referința la o instanță unică. În al treilea rînd, dacă studiez aceste relații de putere, nu fac cîtuși de puțin teoria puterii, ci, în măsura în care problema mea e de a ști cum sînt legate între ele reflexivitatea subiectului și discursul adevărului, dacă întrebarea mea e: "Cum poate spune subiectul adevărul despre el însuși?", nu mi se pare că relațiile de putere sînt unul dintre elementele determinante ale acestui raport pe care încerc să-l analizez. E evident, de pildă, pentru primul caz pe care l-am studiat, acela al nebuniei. Subiectul a putut întreprinde să spună adevărul asupra nebuniei sale prezentate sub speciile celuilalt tocmai printr-un anumit mod de dominare exersată de unii asupra anumitor altora. Eu nu sînt așadar nicidecum un teoretician al puterii. La limită, aş spune că puterea nu mă interesează ca problemă autonomă, și dacă m-am găsit îndemnat să vorbesc în mai multe rînduri despre această

* Baudrillard (J.), Oublier Foucault, Paris, Galilée, 1977.
** Schubert (A.), Die Decodierung des Menschen, Frankfurt, Focus Verlag, 1981.

problemă a puterii, e în măsura în care analiza politică, făcută asupra fenomenelor puterii, nu mi se părea că poate da seama de aceste fenomene mai fine şi mai detaliate pe care vreau să le evoc cînd pun problema spunerii adevărului despre sine însuşi. Dacă spun adevărul despre mine însumi aşa cum o fac, e pentru că, în parte, eu mă constitui ca subiect printr-un anumit număr de relaţii de putere care sînt exercitate asupra mea şi pe care le exercit asupra altora. Asta pentru a situa ce e pentru mine problema puterii. Pentru a reveni la problema pe care o evocaţi mai adineaori, mărturisesc că nu prea văd unde e obiecţia. Eu nu fac o teorie a puterii. Eu fac istoria, la un moment dat, a modului în care s-au stabilit reflexivitatea de sine asupra sieşi şi rostirea întru adevăr care e legată de ea. Cînd vorbesc de instituţiile de întemniţare în secolul al XVIII-lea, vorbesc de relaţiile de putere aşa cum există ele în acel moment. Nu sesizez, aşadar, chiar deloc obiecţia, doar dacă nu mi se conferă un proiect care e în întregime diferit de al meu şi care ar fi ori de a face o teorie generală a puterii, ori, încă, de a face analiza puterii aşa cum este ea acum. Nici vorbă ! Iau psihiatria, într-adevăr, aşa cum e acum. Văd apărînd în ea un anumit număr de probleme, în însăşi funcţionarea instituţiei, care mi se par că trimit la o istorie, la o istorie relativ îndepărtată; ea datează deja de mai multe secole. Eu încerc să fac istorie sau arheologie; dacă vreţi, a modului în care s-a întreprins să se spună adevărul despre nebunie în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, şi mi-ar plăcea să o fac aşa cum exista ea la acea vreme. Referitor la criminali, de exemplu, şi la sistemul de pedepse care caracterizează sistemul nostru penal şi care a fost stabilit în secolul al XVIII-lea, am descris nu toate puterile care se exercitau în secolul al XVIII-lea, ci am căutat într-un anumit număr de instituţii care existau în secolul al XVIII-lea şi care au putut servi de model care erau formele de putere care se exersau şi cum au putut funcţiona. Atunci nu găsesc nici o pertinenţă în faptul de a spune că puterea nu mai e la fel acum.

– Încă două întrebări puţin cam descusute, dar care mi se par totuşi importante. Putem începe, poate, cu statutul intelectualului. Am definit în mare cum vă concepeţi travaliul, chiar practica sa, dacă trebuie să aibă una. Aţi fi dispus să vorbim aici de situaţia filosofică în Franţa, foarte global, de exemplu plecînd de la următoarea temă: intelectualul nu mai are ca funcţiune nici să opună statului o raţiune universală, nici să-i furnizeze legitimarea. Ar exista oare un raport cu situaţia destul de ciudată şi neliniştitoare, la care asistăm astăzi: un fel de consens, dar foarte tacit, al intelectualilor faţă de stînga, şi în

*același timp o tăcere completă a gîndirii de stînga, despre care am fi ispitiți să spunem că, iată, constrînge o putere de stînga să recurgă la teme de legitimare foarte arhaice: să ne gîndim numai la congresul de la Valence al Partidului Socialist** *cu revărsările sale verbale, lupta de clasă...*

– ...cuvîntul președintelui Adunării naționale, data trecută, spunînd că trebuie înlocuit modelul cultural burghez, egoist și individualist, cu un nou model cultural de solidaritate și de sacrificiu. Nu eram prea mare la vremea cînd mareșalul Pétain a luat puterea în Franța, dar am recunoscut anul ăsta în gura acestui socialist ceea ce mi-a legănat copilăria.

– Da. Asistăm în fond la acest spectacol destul de surprinzător al unei puteri care, lipsită de logistica sa intelectuală, recurge la teme de legitimare destul de desuete. Cît despre această logistică intelectuală, în momentul în care stînga ajunge la putere, se pare că nu mai e nimic de spus stîngii.

– E o întrebare foarte bună. În primul rînd aș aminti că: dacă stînga există în Franța – și zic "stînga" într-un sens foarte general, adică dacă există oameni care se simt de stînga, dacă există oameni care votează cu stînga, dacă așadar poate exista un mare partid de stînga – ceea ce a devenit Partidul Socialist – cred că e în mare parte datorită existenței unei gîndiri de stînga, a unei reflecții de stînga, a unei analize, a unei multiplicități de analize care au fost făcute la stînga, opțiuni politice care au fost făcute pentru stînga din 1960 încoace cel puțin, și care au fost făcute în afara partidelor. Totuși nu grație Partidului Comunist, grație vechii SFIO – care nu s-a stins înainte de 1972, i-a trebuit mult să se stingă – există o stînga vie în Franța; e pentru că de-a lungul războiului din Algeria, de pildă, într-un întreg sector al vieții intelectuale, de asemenea,, în sectoare care acoperă problemele vieții cotidiene, în sectoare precum cele ale analizei economice și sociale a existat o gîndire de stînga extraordinar de vie și care nu s-a stins, dimpotrivă, chiar în momentul în care partidele de stînga se descalificau din diferite motive.

– Nu, în acel moment, nu.

– Și putem spune că dacă, timp de cincisprezece ani – primii cincisprezece ani ai gaullismului și ai regimului pe care l-am cunoscut pe urmă –, stînga a subzistat, era datorită întreg acestui travaliu. În al

---

* În 1981.

doilea rînd, trebuie notat că Partidul socialist a întîlnit ecoul pe care l-a avut în mare parte pentru că a fost îndeajuns de permeabil la aceste noi atitudini, la aceste noi probleme, la aceste noi întrebări. A fost permeabil la probleme puse privitor la viaţa cotidiană, la viaţa sexuală, la viaţa cuplurilor, la viaţa femeilor, a fost sensibil la probleme privind autogestionarea, de exemplu, toate teme ale gîndirii de stînga, ale unei gîndiri de stînga non încrustate în partide şi non tradiţionale în raport cu marxismul. Noi probleme, o nouă gîndire, ăstă a fost capitalul. Cred că într-o zi, cînd vom privi acest episod din istoria Franţei, vom vedea în el ţîşnirea unei noi gîndiri de stînga, care, sub forme multiple şi fără unitate – poate unul din aspectele sale pozitive –, a schimbat complet orizontul în care se situează mişcările de stînga actuale. Am putea crede că această formă de cultură de stînga ar fi întru totul alergică la organizarea unui partid şi nu şi-ar putea găsi veritabila expresie decît în grupuscule sau în individualităţi. Şi s-a dovedit că nu e aşa; în cele din urmă a existat – o spuneam mai adineaori – un fel de simbioză care a făcut ca noul Partid socialist să fie destul de impregnat de aceste idei. A existat, în orice caz – lucru îndeajuns de interesant şi de atrăgător pentru a-l nota –, un anumit număr de intelectuali, nu prea numeros, ce-i drept, care s-au învecinat cu Partidul socialist. De bună seamă, Partidul socialist a fost adus la putere datorită tacticilor politice, strategiilor politice foarte abile – şi nu o spun peiorativ; dar, încă o dată, , a cucerit puterea tocmai absorbind un anumit număr de forme din această cultură de stînga, şi e sigur că, de la congresul de la Metz* deja, apoi *a fortiori* la congresul de la Valence – în care au putut fi auzite lucruri precum cele pe care le-am amintit mai înainte –, e sigur că această gîndire de stînga e puţin pe gînduri.

– *Mai este ea însăşi?*

– Nu ştiu. Trebuie ţinut seama de lucruri foarte complexe. Trebuie să vedem, bunăoară, că în Partidul socialist, una dintre vetrele în care această nouă gîndire de stînga a fost cel mai activă, era în jurul unuia ca Rocard. Punerea sub obroc a lui Rocard, a grupului său şi a curentului său în Partidul socialist a făcut mult. Situaţia e foarte complexă. Dar cred că discursurile puţin cam de lemn ţinute în prezent de mulţi dintre leaderii Partidului socialist trădează ceea ce a fost speranţa unei mari părţi a acestei gîndiri de stînga, şi fac să tacă, într-un fel destul de autoritar, curente care există chiar în interiorul

* În 1979.

Partidului socialist. E sigur că, în fața acestui fenomen, intelectualii tac puțin. Spun puțin, deoarece e o greşeală de jurnalist să spui că intelectualii tac. Eu ştiu nu unul care a reacționat, şi-a dat părerea cu privire la cutare sau cutare măsură, la cutare sau cutare hotărîre, la cutare sau cutare problemă. Şi cred că, dacă am face bilanțul exact al intervențiilor intelectualilor în decursul acestor ultime luni, ele nu ar fi neîndoielnic mai puțin numeroase decît altădată. În orice caz, eu, personal, nu scrisesem niciodată atîtea articole în jurnale ca de cînd se zice că tac. În sfîrşit, puțin contează persoana mea. E adevărat că aceste reacții sînt reacții care nu sînt de ordinul alegerii fundamental afirmate; sînt intervenții nuanțate, ezitante, puțin pe gînduri, şovăitoare, puțin încurajatoare, dar care corespund stării actuale a situației, şi, mai degrabă decît să ne plîngem de tăcerea intelectualilor, trebuie mai mult recunoscută rezerva lor reflectată în fața unui eveniment recent şi un proces despre care încă nu ştiu prea bine cum se va răsfrînge.

– Aşadar, nici vorbă de raport necesar între această situație politică, acest tip de discurs care e ținut şi teza care s-a răspîndit care s-a răspîndit mult totuşi: rațiunea înseamnă putere, deci, să nu mai împuternicim nici rațiunea şi nici puterea?

– Nu, nu. Înțelegeți că asta face parte din destinul tuturor problemelor puse, să se degradeze în slogan. Nimeni nu a zis: "Rațiunea înseamnă putere"; cred că nimeni nu a spus: cunoaşterea e o putere.

– Asta s-a spus.

– S-a spus, dar, mă înțelegeți, cînd citesc – şi ştiu bine că mi se atribuie – teza: "cunoaşterea înseamnă putere" sau "puterea înseamnă cunoaştere", puțin contează, izbucnesc în rîs, deoarece problema mea e exact de a le studia raporturile; dacă ar fi două lucruri identice, nu ar mai fi trebuit să le studiez raporturile şi m-aş fi obosit mult mai puțin. Chiar şi numai faptul că pun problema raporturilor lor dovedeşte că nu le identific.

– Ultima întrebare. Marxismul s-ar purta destul de rău astăzi, pentru că s-ar fi sprijinit pe izvoarele Luminilor; e totuşi o temă care a dominat gîndirea, că vrem sau nu, în anii '70, fie şi numai pentru că un anumit număr de indivizi, intelectuali, care şi-au zis noii filosofi au vulgarizat această temă. Aşadar, marxismul s-ar purta destul de rău.

– Nu ştiu dacă se poartă rău sau bine. Mă opresc, dacă vreți, la formula: e o idee care a dominat gîndirea sau filosofia. Cred că aveți întru totul dreptate să puneți problema, să o puneți astfel. Eu aş spune, aş fi tentat să spun – şi era să vă opresc în acel moment – că asta nu a dominat gîndirea, ci periferiile gîndirii. Dar ar fi facil, inutil polemic,

şi nu într-adevăr exact. Cred că trebuie ţinut cont, în Franţa, de o situaţie care e cam asta: existau în Franţa, pînă spre anii '50, două circuite de gîndire, care erau practic, dacă nu străine unul de celălalt, cel puţin independente unul de celălalt: pe de o parte, ceea ce aş numi un circuit universitar sau un circuit academic, un circuit al gîndirii savante, şi apoi, pe de altă parte, circuitul unei gîndiri deschise sau al gîndirii curente; cînd spun "curentă" nu vreau deloc să spun neapărat de joasă calitate. Dar o carte universitară, o teză, un curs erau lucruri care rămîneau în casele de editură universitare, la dispoziţia cititorilor universitari şi neavînd nici un fel de influenţă decît asupra universităţilor. A existat cazul particular al lui Bergson, o excepţie. Începînd de după război – şi aici, fără îndoială, existenţialismul a jucat un rol –, s-au văzut gîndiri care erau de origine, de înrădăcinare profund universitară – căci, la urma urmei, înrădăcinarea lui Sartre e Husserl şi Heidegger, care nu erau dansatoare publice – adresîndu-se unui public mult mai larg decît publicul universitar. Or, acest fenomen, chiar dacă nu se mai găseşte în Franţa cineva de mărimea lui Sartre pentru a-l purta, acest fenomen s-a democratizat. Doar Sartre şi Merleau-Ponty puteau să o facă, şi apoi a ajuns oarecum la îndemîna oricui, dintr-un anumit număr de motive, printre care a fost în primul rînd dislocarea Universităţii, înmulţirea numărului studenţilor, al profesorilor, care constituiau în cele din urmă un fel de masă socială, dislocarea structurilor interne şi o lărgire a publicului universitar, difuzarea astfel – care e departe de a fi un fenomen negativ – a culturii. Nivelul cultural aş populaţiei s-a ridicat considerabil totuşi şi, orice s-ar spune, televiziunea joacă un mare rol: oamenii învaţă că există o nouă istorie, etc. Să adăugăm la asta toate fenomenele politice, ale grupurilor, ale mişcărilor care erau în derulare, în interiorul şi în exteriorul universităţii. Toate acestea au dat muncii universitare un ecou care depăşea de departe instituţia universitară sau chiar grupul de intelectuali specializaţi, profesionişti. Se constată în prezent un fenomen caracteristic în Franţa: aproape că nu mai avem reviste specializate în filosofie sau ele sînt cam egale cu zero. Cînd vrei să scrii ceva, unde să scrii, poţi să scrii? În cele din urmă, nu poţi reuşi să strecori ceva decît în săptămînalele de mare difuzare sau revistele de interes general. E un fenomen foarte important. Atunci se întîmplă, ceea ce e fatal în situaţii similare, că un discurs puţin mai elaborat, în loc să fie continuat printr-o lucrare suplimentară, care reluîndu-l şi criticîndu-l, să-l perfecţioneze, să-l facă mai dificil, să-l rafineze, dimpotrivă, îşi vede receptarea scăzînd; şi treptat-treptat, din

POLITICĂ

CRIME ŞI PEDEPSE ÎN U.R.S.S. ŞI ÎN ALTE PĂRŢI

– Foişoare, sîrmă ghimpată, cîini poliţişti, deţinuţi transportaţi în camioane ca nişte animale; telespectatorii francezi au regăsit acum o lună aceste imagini, vai, clasice; ale universului concentraţionar, în primul document filmat ajuns în Occident despre un lagăr de detenţie în U.R.S.S.

Sovieticii au contestat la început autenticitatea documentului. Apoi au recunoscut existenţa acestui lagăr, dar au afirmat, pentru a o justifica, că doar deţinuţii de drept comun erau închişi acolo. Şi trebuie spus că s-au găsit mulţi în Franţa ce şi-au zis: "A, da! Dacă nu e vorba decît de 'cei de drept comun'..." Ce-aţi gîndit despre aceste imagini şi despre aceste reacţii?

– Sovieticii au spus mai întîi aşa, ceea ce m-a uimit foarte tare: "Nimic scandalos în acest lagăr: dovadă că se găseşte în mijlocul unui oraş; oricine îl poate vedea". Ca şi cum faptul că un lagăr de concentrare e aşezat într-un mare oraş – în ocurenţă, Riga –, fără a fi nevoie să fie ascuns, cum făceau uneori germanii, ar fi o scuză! Ca şi cum această impudoare de a nu ascunde ce se face acolo unde se face ar autoriza să se pretindă peste tot tăcerea şi să fie impusă celorlalţi: cinismul funcţionînd drept cenzură; e raţionamentul lui Cyrano: pentru că am un nas enorm împlîntat în mijlocul obrazului, nu aveţi dreptul să vorbiţi despre el. Ca şi cum n-ar trebui recunoscut, în această prezenţă a unui lagăr într-un oraş, blazonul unei puteri care se exercită acolo fără ruşine, la fel ca la noi primăriile, palatele de justiţie sau puşcăriile. Înainte să se ştie dacă deţinuţii de acolo sînt "politici", instalarea lagărului în acest loc atît de vizibil şi teroarea pe care o degajă sînt, în ele însele, politice. Sîrma ghimpată care prelungeşte zidurile caselor, fasciculele de lumină care se încrucişează şi pasul

santinelelor în noapte, acestea sînt un fapt politic. Şi e o politică.

Al doilea lucru care m-a uimit, argumentul pe care-l citaţi: "Oricum, oamenii aceia sînt condamnaţi de drept comun". Or, adjunctul ministrului sovietic al justiţiei a precizat că în U.R.S.S. noţiunea de deţinut politic nici măcar nu există. Nu sînt condamnabili decît aceia care urmăresc să slăbească regimul social şi statul prin înaltă trădare, spionaj, terorism, dezinformare, propagandă calomniatoare. În mare, el dădea pentru delictul de drept comun definiţia dată pretutindeni altundeva pentru delictul politic.

E, deopotrivă, logic şi straniu. Într-adevăr, în regimul sovietic – că e vorba de o "dictatură a proletariatului" sau de "statul întregului popor", întrebaţi-l pe Marchais* –, distincţia între "politic" şi "drept comun" trebuie ştearsă, e adevărat. Dar asta în favoarea politicului, mi se pare. Orice atingere adusă legalităţii, un furt, cea mai mică escrocherie e o atingere adusă nu intereselor private, ci întregii societăţi, proprietăţii poporului, producţiei socialiste, corpului politic. I-aş înţelege pe sovietici dacă ar spune: "Nu se mai găseşte la noi nici un deţinut de drept comun, deoarece nu mai există nici un delict care să nu fie politic. Dreptul, din comun cum era, a devenit în întregime politic". Ministrului sovietic trebuie mai întîi să i se răspundă: "Sînteţi un mincinos; ştiţi bine că aveţi deţinuţi politici". Şi să se adauge de îndată: "Iar, pe de altă parte, cum de aveţi încă, după şaizeci de ani de socialism, o penalitate de drept comun?"

Numai că a elabora politic penalitatea ar implica să ne lipsim de desconsiderarea faţă de "cei de drept comun", unul din factorii de adeziune generală la sistemul penal.

Şi, mai ales, asta ar presupune ca reacţia la delict să fie tot atît de politică precum calificarea care îi este dată. Dar, de fapt, foişoarele, cîinii, lungile barăci gri nu sînt "politice" decît pentru că se găsesc pe vecie pe stemele lui Hitler şi Stalin, şi pentru că le serveau acestora în a scăpa de duşmanii lor. Totuşi, ca tehnici de pedepsire (închisoare, privaţiuni, muncă silnică, violenţe, umilinţe), ele sînt apropiate de vechiul aparat penitenciar inventat în secolul al XVIII-lea. Uniunea Sovietică pedepseşte după metoda ordinii "burgheze", vreau să spun a ordinii de acum două secole. Şi, departe de a le transforma, le-a urmat cea mai puternică linie de forţă, le-a agravat şi le-a adus la răul maxim. Ceea ce a frapat telespectatorii, în seara aceea, e că au crezut

* Al XXII-lea Congres al P.C.F., din 4 pînă în 8 februarie 1977, va abandona noţiunea de dictatură a proletariatului, pe vremea cînd Georges Marchais era secretar general.

că văd trecînd pe sub bîte, între cîini şi mitraliere, printre sărmanele fantome reînviate de la Dachau, lanţul imemorial de ocnaşi: spectacolul fără loc şi fără dată prin care, de două secole încoace, puterile fabrică neîncetat groaza.

– Dar nu rezidă oare explicaţia acestor paradoxuri în faptul că U.R.S.S.-ul pretinde a fi socialist fără a fi cîtuşi de puţin în realitate? De aici decurge, în mod necesar, ipocrizia conducătorilor sovietici şi incoerenţa justificărilor oficiale. De la o vreme, a devenit evident, mi se pare, că dacă această societate nu găseşte mijloacele de "autocorecţie", pe care am crezut că le întrevedem în momentul Congresului al XX-lea al Partidului Comunist al U.R.S.S., e pentru că tarele sale sînt structurale, rezidă în modul de producţie şi nu numai la nivelul unei conduceri politice mai mult sau mai puţin birocratizate.

– E, fără îndoială, adevărat că sovieticii, dacă au modificat regimul proprietăţii şi rolul statului în controlul producţiei, au transferat la ei pur şi simplu tehnicile de gestiune şi de putere puse la punct în Europa capitalistă a secolului al XIX-lea. Tipurile de moralitate, formele de estetică, metodele disciplinare, tot ceea ce funcţiona efectiv în societatea burgheză deja înspre 1850 a trecut în bloc în regimul sovietic. Cred că sistemul de întemniţare a fost inventat ca sistem penal generalizat în decursul secolului al XVIII-lea şi pus în funcţiune în secolul al XIX-lea în legătură cu dezvoltarea societăţilor capitaliste şi cu statul corespunzător acestor societăţi. Închisoarea nu e, de altfel, decît una dintre tehnicile de putere care au fost necesare pentru a asigura dezvoltarea şi controlul forţelor productive. Disciplina de atelier, disciplina militară, disciplina şcolară, toate disciplinele de existenţă în general au fost invenţii tehnice ale acestei epoci. Însă orice tehnică poate fi transferată. Sovieticii au întrebuinţat taylorismul şi alte metode de gestiune experimentate în Occident. Tot aşa au adoptat şi tehnicile noastre disciplinare adăugînd arsenalului pe care-l puseserăm la punct o nouă armă, disciplina de partid.

– Mi se pare că cetăţenii sovietici au şi mai mari dificultăţi decît occidentalii în a înţelege semnificaţia politică a tuturor acestor mecanisme. Văd dovada acestui lucru îndeosebi în faptul că găsim, din păcate, la oponenţii regimului, o mare reţinere, multe prejudecăţi faţă de deţinuţii de drept comun. Descrierea pe care o face Soljeniţîn deţinuţilor de drept comun îţi dă fiori. Îi înfăţişează ca pe nişte suboameni care nu ştiu nici măcar să se exprime într-o limbă

oarecare. În cel mai bun caz, putem spune că nu le arată nici un fel de compasiune.

– E cert că ostilitatea manifestată față de deținuții de drept comun de către cei care se consideră, în U.R.S.S., deținuți politici, poate părea șocantă pentru cei care cred că la baza delincvenței se află mizeria, revolta, refuzul exploatărilor și aservirilor. Dar lucrurile trebuie văzute în relativitatea lor tactică. Trebuie ținut cont de faptul că populația celor de drept comun, în Uniunea sovietică, la fel ca în Franța și în alte părți, e foarte puternic controlată, infiltrată, manipulată de puterea însăși. "Revoltații" sînt tot atît de minoritari și "supușii" tot atît de majoritari printre delincvenți ca și printre non-delincvenți. Credeți că s-ar fi menținut atît de mult timp, conservînd închisorile, un sistem de pedepsire care are ca efect principal recidiva, dacă delincvența nu ar "servi" într-un fel sau altul? Ne-am dat seama foarte devreme, din secolul al XIX-lea, că închisoarea, de cele mai multe ori, face din condamnat un delincvent pe viață. Credeți că nu s-ar fi găsit alte mijloace de pedepsire, dacă această profesionalizare a delincventului n-ar fi permis să se constituie o "armată de rezervă a puterii" (pentru a asigura diverse traficuri, precum prostituția; pentru a procura informatori, ucigași plătiți, spărgători de greve și de sindicate, mai recent gărzi de corp pentru candidații în alegeri, chiar prezidențiale)?

Pe scurt, există un adevărat litigiu istoric între cei de drept comun și oponenții politici. Cu atît mai mult cu cît tactica tuturor puterilor a fost întotdeauna să vrea să-i confunde într-o aceeași criminalitate "egoistă", interesată și sălbatică.

Nu spun că cei de drept comun din U.R.S.S. ar fi credincioșii servitori ai puterii. Dar mă întreb dacă nu cumva e necesar pentru deținuții politici, în condițiile foarte dificile în care trebuie să lupte, să se demarcheze de această masă, să arate că lupta lor nu e cea a "hoților și asasinilor" cu care s-ar dori să fie asimilați. Dar poate că nu e decît o poziție tactică.

În orice caz, mi se pare dificil să blamăm atitudinea dizidenților sovietici care se îngrijesc să nu fie confundați cu cei de drept comun. Cred că mulți dintre cei din Rezistență, cînd erau arestați sub Ocupație, țineau – din motive politice – să nu fie asimilați cu traficanții de pe piața neagră, a căror soartă era, de altfel, mai puțin groaznică.

Dacă ar fi să-mi puneți aceeași întrebare pentru astăzi și într-o țară precum Franța, răspunsul meu ar fi diferit. Mi se pare că ar trebui

pusă în evidență marea gamă de ilegalități – de la aceea, onorată uneori, tolerată mereu, a deputatului U.D.R.-Immobilier, a marelui traficant de arme sau de droguri, care se servesc de legi, pînă la aceea, urmărită și pedepsită, a micului hoț care refuză legile, nu le cunoaște sau care, adesea, cade în capcana lor; ar trebui arătat ce separație introduce între ele mașina penală. Diferența, importantă aici, nu e între cei de drept comun și deținuții politic, ci între utilizatorii legii care practică ilegalități profitabile și tolerate și ilegalitățile rudimentare pe care aparatul penal le utilizează pentru a fabrica permanenți ai delincvenței.

– Dar există, pe de altă parte, în U.R.S.S. ca și la noi, o ruptură adîncă între mediile populare și condamnații de drept comun. Am văzut recent, la televiziunea italiană, o emisiune a cărei secvență finală arăta un cimitir în curtea unei pușcării. Acolo sînt înmormîntați fără mormînt demn de acest nume cei care au murit în timpul pedepsei. Familiile nu vin să-și caute răposatul, fără îndoială pentru că transportul costă mult, dar mai ales pentru că le e rușine cu el. Aceste imagini mi s-au părut încărcate de un profund simbolism social.

– Ruptura dintre opinia publică și delincvenți are aceeași origine istorică cu sistemul carceral. Sau, mai degrabă, e unul dintre profiturile importante pe care puterea le-a tras din acest sistem. Pînă în secolul al XVIII-lea, e adevărat, – iar, în anumite regiuni din Europa, pînă în secolul al XIX-lea și chiar începutul secolului al XX-lea –, nu exista între delicvenți și straturile profunde ale populației raportul de ostilitate care există astăzi. Distanța dintre bogați și săraci era atît de adîncă, ostilitatea dintre ei atît de mare, încît hoțul – acest deturnător de bogății – era, în clasele cele mai sărace, un personaj destul de bine văzut.

Pînă în secolul al XVII-lea, se putea cu ușurință face din bandit, din hoț, un personaj eroic. Mandrin, Guillery etc. au lăsat în mitologia populară o imagine care, dincolo de multele umbre, era foarte pozitivă. La fel s-a întîmplat și cu bandiții corsicani și sicilieni, cu hoții napolitani... Însă această ilegalitate tolerată de popor a sfîrșit prin a apărea ca un pericol serios cînd furtul cotidian, șterpeleala, mica escrocherie au devenit prea costisitoare în munca industrială sau în viața urbană. Atunci, o nouă disciplină economică a fost impusă tuturor claselor societății (cinste, exactitate, cumpătare, respect absolut al proprietății).

Pe de o parte, a trebuit, așadar, ca bogăția să fie mai eficient

protejată; pe de altă parte, trebuia făcut în aşa fel încît poporul să dobîndească, cu privire la ilegalitate, o atitudine făţiş negativă. Astfel a făcut puterea să se nască – iar închisoarea a contribuit din plin la asta – un nucleu de delincvenţi fără comunicare reală cu straturile profunde ale populaţiei, prost tolerat de aceasta; chiar din cauza acestei izolări, era cu uşurinţă penetrabilă pentru poliţie şi putea dezvolta acea ideologie a "mediului" pe care am văzut-o formîndu-se în secolul al XIX-lea. Nu trebuie să ne mirăm, aşadar, dacă găsim astăzi la populaţie neîncredere, dispreţ, ură pentru delincvent: e rezultatul a o sută cincizeci de ani de travaliu politic, poliţist, ideologic. Nu trebuie nici să ne mirăm că acelaşi fenomen se manifestă în U.R.S.S. astăzi.

– La o lună după difuzarea la televiziune a documentului despre lagărul din Riga, eliberarea matematicianului Pliucici a plasat în prim-planul actualităţii un alt aspect al represiunii în U.R.S.S, cunoscut de multă vreme, din păcate,.: internarea oponenţilor în stabilimente psihiatrice.

– Internarea unui oponent politic într-un azil e cu totul paradoxală într-o ţară care-şi spune socialistă. Dacă e vorba de un asasin sau de un violator de fetiţe, a căuta motivele delictului în patologia autorului şi a încerca să-l vindeci printr-un tratament potrivit s-ar putea eventual justifica – nu e ilogic, în orice caz. În schimb, oponentul politic (vreau să spun cel care nu admite sistemul, nu îl înţelege, îl refuză) este, dintre toţi cetăţenii Uniunii sovietice, cel care n-ar trebui în nici un caz considerat bolnav: ar trebui să fie obiectul unei intervenţii cu caracter exclusiv politic, destinat a-i deschide ochii, a-i ridica nivelul de conştiinţă, a-l face să înţeleagă în ce anume realitatea sovietică e inteligibilă şi necesară, dezirabilă şi apreciabilă. Numai că tocmai oponenţii politici sînt, mai mult decît alţii, obiectul unei intervenţii terapeutice. Nu înseamnă asta a recunoaşte de la bun început că nu e cu putinţă, în termeni raţionali, să convingi pe cineva că opoziţia sa e prost fondată?

Nu înseamnă, oare, a admite că singurul mijloc de a face acceptabilă realitatea pentru cei care n-o îndrăgesc e de a interveni autoritar, prin tehnici farmaceutice, asupra hormonilor şi neuronilor lor? E un paradox foarte revelator aici: realitatea sovietică nu poate deveni plăcută decît sub efectul largactilului. E oare atît de "neliniştitoare" încît să fie nevoie de "tranchilizante" pentru a o face acceptată? Să fi renunţat oare conducătorii regimului la raţionalitatea "revoluţiei" lor, nemaisinchisindu-se decît să întreţină mecanisme de docilizare? Tehnicile punitive utilizate în U.R.S.S. ţin, în cele din

urmă, tocmai de această renunțare fundamentală la tot ce caracterizează proiectul socialist.

– *A existat, totuşi, acolo, o evoluţie. Caracterul represiv al sistemului s-a atenuat mult. În vremea lui Stalin, toată lumea tremura: astăzi erai director de uzină; mîine puteai să te trezeşti într-un lagăr. Acum, există un anumit număr de indivizi de neatins. Dacă eşti academician, nu mai mergi la închisoare. Nu numai că Saharov e încă în libertate, dar, din cei şase sute de academicieni sovietici, numai şaptezeci au semnat textul denunţîndu-l pe Saharov. Asta înseamnă că ceilalţi îşi pot permite să spună: "Nu, nu semnez". Acum douăzeci de ani, aşa ceva ar fi fost de neconceput.*

– Spuneţi că teroarea a scăzut. E sigur. Dar teroarea, în fond, nu este culmea disciplinei, e eşecul său. În regimul stalinist, însuşi şeful poliţiei putea fi executat într-o bună zi ieşind de la Consiliul de miniştri. Nici un şef al NKVD-ului n-a murit în patul său. Era un sistem din care nu puteau fi excluse zguduirea şi schimbarea; la limită, oricînd se putea întîmpla ceva. Să spunem că teroarea e întotdeauna reversibilă; ea se întoarce fatalmente înspre cei care o exercită. Teama este circulară. Dar, începînd cu momentul în care miniştrii, comisarii de poliţie, academicienii, toţi responsabilii partidului devin inamovibili şi nu se mai tem de nimic pentru ei înşişi, disciplina, dedesubt, va funcţiona din plin, fără să existe posibilitatea, poate puţin himerică, dar mereu prezentă, a unei reîntoarceri. Disciplina va domni, fără umbră şi fără risc.

Cred că societăţile secolului al XVIII-lea au inventat disciplina deoarece marile mecanisme ale terorii deveniseră deopotrivă prea costisitoare şi prea periculoase. Ce era, din antichitate încoace, teroarea? Era armata căreia îi era dată pe mînă o populaţie şi care pîrjolea, prăda, viola, masacra. Cînd un rege voia să se răzbune pe o revoltă, îşi asmuţea trupele. Mijloc spectaculos, dar oneros, pe care nimeni nu-şi mai putea permite să-l utilizeze din clipa în care exista o economie calculată cu grijă, în care nu puteau fi sacrificate recoltele, nici manufacturile sau echipamentele industriale. De unde necesitatea de a găsi altceva: disciplinele aplicate, continue şi tăcute.

Lagărul de concentrare a fost o formulă mediană între marea teroare şi disciplină, în măsura în care permitea, pe de o parte, să-i faci pe oameni să crape de frică; pe de altă parte, să-i supui pe cei asupra cărora planau îndoieli în interiorul unui cadru disciplinar acelaşi cu al cazarmei, al spitalului, al uzinei, dar înzecit, însutit, înmiit...

– *Regăsim aici ideea, după părerea mea cu totul falsă, dar*

comună atîtor sisteme penitenciare, conform căreia munca manuală ar fi un mijloc de mîntuire.

– E un lucru deja înscris în sistemul penal european în secolul al XIX-lea: se credea că dacă cineva comite un delict sau o crimă e pentru că nu lucrează. Dacă ar fi muncit, adică dacă ar fi fost prins în sistemul disciplinar care fixează individul în munca sa, n-ar fi comis delictul. Atunci, cum să fie pedepsit? Ei bine, prin muncă. Dar ceea ce e paradoxal e că această muncă prezentată ca dezirabilă şi ca mijloc de reinserţie a delincventului în societate va servi ca instrument de persecuţie fizică impunînd condamnatului, de dimineaţa pînă seara, munca cea mai insipidă, monotonă, brutală, epuizantă şi, la limită, mortală.

Stranie polivalenţă a muncii: pedeapsă, principiu de conversiune morală, tehnică de readaptare, criteriu de amendare şi scop final. Iar utilizarea sa, conform acestei scheme, e încă şi mai paradoxală în Uniunea sovietică. Din două una: sau munca impusă deţinuţilor (de drept comun sau politici, puţin contează aici) e de aceeaşi natură cu cea a tuturor muncitorilor din Uniunea Sovietică; dar această muncă dezalienată, non exploatată, socialistă, să fie atît de detestabilă că nu poate fi făcută decît între foişoare şi cu paznici? Sau e o sub-muncă, o muncă-pedeapsă; şi să credem atunci că o ţară socialistă face în aşa fel încît reeducarea morală şi politică a cetăţenilor săi trece printr-o caricatură atît de devalorizantă a muncii ca pedeapsă? Mi se pare, de altfel, că nici China nu scapă acestei utilizări paradoxale a muncii ca pedeapsă.

– Permiteţi-mi, cu titlu personal, să amintesc că aversiunea mea faţă de sistemul lagărelor staliniste sau de alt fel vine din practică: am petrecut mai mult de un an într-un lagăr sovietic şi am participat în Armenia la construirea unui mare pod care e acum arătat cu orgoliu turiştilor. Sînt, aşadar, mai puţin decît oricine dispus să scuz represiunea oriunde ar fi. Astfel, în China, de exemplu, am refuzat să vizitez o închisoare model, pînă-ntr-atît acest gen de interviu între un om liber şi cel care rămîne în spatele gratiilor mi se pare fals, ipocrit şi fără valoare.

Acestea fiind zise, cred că, în cazul Chinei, există o diferenţă. Şi e mai întîi pentru că regimul chinez refuză să adopte un "model" industrial calchiat pe cel al Occidentului sau pe cel sovietic. El mizează pe o dezvoltare foarte diferită şi, de la bun început, nu acordă, cum se face în alte părţi, prioritate industriilor gigantice în detrimentul agriculturii. Asta modifică deja considerabil această

"disciplină" care, istoric vorbind, e legată de industrializarea "clasică". De aceea, 80% dintre chinezi, cei care trăiesc la țară, nu cunosc practic închisoarea. Li se spune: "Rezolvați-vă singuri problemele și nu ne trimiteți oameni de întemnițat decît în cazuri excepționale, cînd e vorba de crime de sînge".

Însă e adevărat că există lagăre. Dar, în aceste lagăre, în orice caz, regimul nu se folosește de delincvenți pentru a impune disciplina, tot așa cum în afară nu întreține "mediul" pentru a supraveghea sau controla societatea. E o inovație incontestabilă, dacă stăm să judecăm după toate mărturiile, chiar cele ale anticomuniștilor, și mi se pare meritorie. Cu atît mai mult cu cît, la început, în 1949, China avea reputația de a fi una dintre țările cele mai sărace din lume – cu siguranță mai subdezvoltată decît U.R.S.S.-ul anului 1917 – și țara care bătea toate recordurile în domeniul crimei organizate și al prostituției. Nimeni nu pretinde că, astăzi, această societate, încă teribil de săracă, ar fi suprimat deja orice violență și orice delincvență. Cel puțin sistemul său penitenciar încearcă cu adevărat să reinsereze oamenii în societate reeducîndu-i, și evită să facă din ei, brutalizîndu-i, niște recidiviști, "permanenți ai delincvenței."

Cazurile pe care le putem cita sînt fără îndoială particulare, dar cu toate astea sînt semnificative. Nu vorbim, evident, de împăratul Chinei care, după ce a fost o marionetă a japonezilor, a beneficiat de o clemență de care rar au beneficiat alți suverani, sub alte ceruri. Dar amnistia decretată anul acesta pentru "marii criminali de război" din Kuomintang dă de gîndit. Ne putem, oare, imagina că sovieticii, la douăzeci de ani de la victorie, i-ar fi eliberat pe cei ca Denikine, Koltceak ori Wrangel, zicîndu-le: "Dacă vreți să rămîneți, statul vă va furniza toate facilitățile, iar dacă vreți să mergeți să vă regăsiți foștii camarazi de arme în străinătate, plecați"? Prin acest gest, conducătorii chinezi par să arate că nu le e frică de ceea ce pot povesti acești foști deținuți despre ce au văzut și suportat în timpul detenției. Dimpotrivă, Taiwanul (Formosa) e cel care a refuzat să le dea viza...

Există, în sfîrșit, afacerea cadrelor disponibilizate în timpul Revoluției culturale care, astăzi, își regăsesc, aproape toate, posturile. Ar fi fost desigur de preferat să fie mai amplu explicate opiniei chineze rațiunile și mecanismele aceste reabilitări. Dar fapt e că o întoarcere atît de masivă a foștilor "epurați" e fără precedent în istoria societăților postrevoluționare. Asta dă de gîndit.

Bineînțeles, pentru mine, existența unui sistem de pedepsire și de

reabilitare prin "munca manuală" nu este mai acceptabilă în China decît în alte părți. După decepția sovietică, ar fi o nebunie să minimalizezi pericolele pe care le reprezintă, pentru proiectul socialist, lagărele de muncă, chiar "ameliorate". Ceea ce vreau să subliniez e că, alegînd un alt mod de dezvoltare, chinezii au totuși șanse mai bune să evite dezastrele pe care industrializarea brutală, întreprinsă de Stalin la sfîrșitul anilor douăzeci, le provocase, de o manieră ireversibilă, în U.R.S.S.

– Nu am un motiv foarte precis să n-am încredere în China, dar cred că am destule acum să mă îndoiesc sistematic de Uniunea Sovietică. Însă vreau să subliniez cîteva lucruri. Se pare că, după cum ați spus, chinezii nu omoară oamenii. Foarte bine. Cînd e comisă o greșeală politică, nu știu, totuși, dacă îi reeducă, de fapt, pe vinovați, dar recunoașteți că-i reeducă foarte rău pe cei în fața cărora greșeala a fost comisă. Să luăm afacerea Lin Piao. Nu știu dacă persoanele implicate în această "crimă politică" au fost reeducate, dar consider că poporul chinez merită alte explicații asupra acestei afaceri decît cele care i-au fost date.

– Sînt în întregime de acord și am și scris acest lucru în cartea mea[*].

– Altceva: sînt întru totul încîntat că împăratul Pu-yi a murit în mijlocul lalelelor sale, dar e cineva care îmi dă bătaie de cap; nu-i știu numele, e acel mic coafor homosexual căruia i-au zburat țeasta în public într-un lagăr de concentrare în care se găsea și Pasqualini, care povestește scena în cartea sa[**]. Această carte e singurul document exact pe care-l avem despre sistemul penal chinez și mărturisesc că n-am citit niciodată vreo dezmințire la ceea ce spunea ea.

Un lucru apare foarte limpede la lectura propriei dumneavoastră cărți: anumite metode întrebuințate de către gărzile roșii în timpul Revoluției culturale pentru a convinge pe cineva de greșeala sa, pentru a-l reeduca, a-l descalifica sau ridiculiza corespund întocmai celor pe care le povestește Pasqualini. Totul se petrece ca și cum procedurile interne ale lagărelor ar fi izbucnit în miezul zilei, era să spun ca o sută

---

[*] Karol (K.S.), *The second chinese Revolution*, New York, Hill și Wang, 1973 (*La seconde Revolution chinoise*, Paris, Robert Laffont, 1973).

[**] Pasqualini (J.) și Chelminski (R.), *Prisoner of Mao*, New York, Paul Reynolds, 1973 (*Prisionnier de Mao! Sept ans dans un camp de travail en Chine*, trad. A Delahaye, Paris, Gallimard, col. "Temoins", 1975).

de mii de flori, în China Revoluţiei culturale. Teribil de neliniştitoare această asemănare între scene care au avut milioane de martori în timpul Revoluţiei culturale şi scenele trăite într-un lagăr, cu patru sau cinci ani mai înainte; mă gîndesc, de pildă, la ritualul probei. Ai impresia că tehnica lagărelor s-a difuzat, ca purtată de un suflu minunat, în Revoluţia culturală.

*– Critica acestui comportament al gărzilor roşii, făcută de Mao în interviul său pentru Snow**, *în 1970, e la fel de severă ca şi a dumneavoastră, chiar dacă el nu plasează originea acestui fenomen în modul de funcţionare a lagărelor de muncă. Şi, în ciuda anumitor decepţii, Mao preconizează pentru viitor recursul la noi revoluţii culturale şi încurajează, în imediat, formarea "şcolii cu porţile deschise", a Universităţii total refondate şi anti-elitiste, a armatei fără gărzi şi a uzinei cît mai puţin ierarhizate cu putinţă. Nu credeţi că aceste măsuri sînt cu totul incompatibile cu tehnicile disciplinare care, în toate aceste sectoare, au fost dezvoltate în timpul industrializării în Europa (şi, mai tîrziu, în U.R.S.S.)?*

– Nu pot nicidecum să spun nu şi, neavînd motiv s-o fac, voi spune în mod provizoriu da. Dar să revenim la problema pedepsei în dimensiunea sa universală.

Ne-am preocupat îndelung de ceea ce trebuia pedepsit; tot îndelung, de maniera în care trebuia pedepsit. Iar acum s-au ivit întrebările ciudate: "Trebuie oare pedepsit?", "Ce înseamnă a pedepsi?", "De ce această legătură, aparent atît de evidentă, între crimă şi pedeapsă?". Că trebuie pedepsită o crimă, asta ne e foarte familiar, foarte aproape, foarte necesar, dar, în acelaşi timp, ceva obscur ne face să ne îndoim. Priviţi uşurarea laşa a tuturor – magistraţi, avocaţi, opinia publică, jurnalişti – cînd soseşte acest personaj binecuvîntat de lege şi adevăr, care spune: "Dar nu, liniştiţi-vă, nu vă fie ruşine să condamnaţi, nu veţi pedepsi, graţie mie care sînt medic (sau psihiatru, sau psiholog), veţi readapta şi vindeca". "Foarte bine, atunci, în cuşcă", îi spun judecătorii inculpatului. Şi se ridică, încîntaţi, sînt dezvinovăţiţi.

A propune o "altă soluţie" pentru a pedepsi înseamnă a evita întru totul problema care nu e nici cea a cadrului juridic al pedepsirii, nici a tehnicii sale, ci a puterii care pedepseşte.

---

* Snow (E.), "Mao m'a dit" (convorbire la Pekin în 18 decembrie 1970), *Le Nouvel Observateur*, nr. 380, 21-27 februarie 1972, pp. 59-64.

De aceea mă interesează această problemă a penalităţii în U.R.S.S. Ne putem, bineînţeles, amuza pe seama contradicţiilor teoretice care marchează practica penală a sovieticilor, dar tocmai teoriile ucid, şi contradicţiile de noroi şi sînge. Ne putem, de asemenea, mira că nu au fost capabili să elaboreze noi răspunsuri la crime, la opoziţii sau diverse delicte; putem, trebuie să ne indignăm că au reluat metodele burgheziei din perioada sa de maximă rigoare de la începutul secolului al XIX-lea, şi le-au împins la o enormitate şi o meticulozitate, în sensul infinitului mare şi al infinitului mic, surprinzătoare.

Mecanica puterii, sistemele de control, de supraveghere, de pedepsire sînt, acolo, avînd dimensiuni necunoscute, cele de care burghezia (sub o formă foarte redusă şi şovăielnică) a avut nevoie într-o vreme pentru a-şi instaura dominaţia. Numai că asta putem s-o spunem la cîte socialisme visate şi reale vrem; între analiza puterii în statul burghez şi teza dispariţiei sale viitoare lipsesc analiza, critica, demolarea, bulversarea mecanismelor puterii. Socialismul, socialismele n-au nevoie de o altă cartă a libertăţilor sau de o nouă declaraţie a drepturilor omului: facil, deci inutil. Dacă vor să merite să fie iubiţi şi să nu mai fie respinşi, dacă vor să fie doriţi, trebuie să răspundă la întrebarea asupra puterii şi a exerciţiului său. Trebuie să inventeze un exerciţiu al puterii care să nu provoace teamă. Asta ar fi noutatea.

GENEALOGIA PUTERII ŞI FUNCŢIA INTELECTUALULUI ÎN SOCIETATEA ACTUALĂ

– *Pentru publicul italian, sînteţi autorul* Istoriei nebuniei, *al* Cuvintelor şi lucrurilor *şi acum al cărţii* A supraveghea şi a pedepsi. *Aţi putea să schiţaţi sumar traiectoria care v-a condus de la studiul despre nebunie în epoca clasică la cel asupra criminalităţii şi al delincvenţei?*

– Cînd mi-am făcut eu studiile, prin anii 1950-1955, una dintre marile probleme care se punea era aceea a statutului politic al ştiinţei şi al funcţiilor ideologice pe care ea le putea vehicula. Nu problema Lîssenko era cea care domina, dar cred că în jurul acestei afaceri murdare, atît de multă vreme îngropată şi ascunsă cu grijă, au fost agitate o grămadă de întrebări interesante. Două cuvinte le vor rezuma pe toate: putere şi cunoaştere. Cred că am scris *Istoria nebuniei* prins oarecum în orizontul acestor interogaţii. Pentru mine, era vorba de a mă întreba: dacă unei ştiinţe precum fizica teoretică sau chimia organică i se pune problema raporturilor sale cu structurile politice şi economice ale societăţii, oare nu se pune o problemă prea complicată? Nu se plasează undeva prea sus ştacheta explicaţiei posibile? Dar dacă se ia, în schimb, o ştiinţă precum psihiatria, oare problema nu va fi mai simplu de rezolvat, întrucît profilul epistemologic al psihiatriei este situat mult mai jos, iar practica psihiatrică este legată de o serie întreagă de instituţii, de exigenţe economice imediate, de urgenţe politice, de reglementări sociale? Oare nu s-ar putea vedea, în cazul unei ştiinţe atît de "îndoielnice" precum psihiatria, de o manieră mult mai clară, întrepătrunderea efectelor de putere şi de cunoaştere?

Aceeaşi întrebare am vrut s-o pun medicinii în *Naşterea clinicii*: ea are cu siguranţă o structură ştiinţifică mult mai puternică decît psihiatria, dar şi ea este angajată foarte profund în structurile sociale. Ceea ce m-a derutat puţin pe atunci era faptul că întrebarea nu i-a interesat deloc pe cei cărora le-o puneam. Au considerat-o, din punct de vedere politic, o problemă fără importanţă, iar epistemologic, fără valoare.

Existau pentru asta trei motive. Primul că problema intelectualilor marxişti în Franţa era – iar aici ei jucau rolul pe care-l prescria P.C.F. – de a se face recunoscuţi de către instituţia universitară şi de către *establishment*; trebuiau, deci, să pună aceleaşi probleme ca ele, să trateze aceleaşi probleme şi aceleaşi domenii: "Nu degeaba sîntem marxişti, nu sîntem străini de ceea ce vă preocupă, ci sîntem singurii care pot găsi soluţii noi la vechile voastre preocupări." Marxismul dorea să se facă acceptat ca reînnoire a tradiţiei liberale, universitare (tot aşa cum, de o manieră mai largă, în aceeaşi epocă, comuniştii se prezentau ca singurii susceptibili de a relua şi revigora tradiţia naţionalistă). De aici, în domeniul care mă interesează, faptul că au dorit să reia problemele cele mai academice şi mai "nobile" ale istoriei ştiinţelor: matematică, fizică, deci temele valorizate de Duhem, Husserl, Koyré. Medicina, psihiatria nu erau nici foarte nobile, nici foarte serioase, în orice caz nu la înălţimea marilor forme ale raţionalismului clasic.

Al doilea motiv e că stalinismul post-stalinist, excluzînd din discursul marxist tot ce nu era repetiţie a ceva deja spus, nu permitea abordarea unor domenii încă neparcurse. Nu existau concepte formate, nici vocabular validat pentru întrebări privitoare, de pildă, la efectele de putere ale psihiatriei sau la funcţionarea politică a medicinii; în vreme ce nenumăratele schimburi care avuseseră loc de la Marx pînă în epoca actuală, trecînd prin Engels şi Lenin, între universitari şi marxişti realimentaseră o întreagă tradiţie a discursului asupra ştiinţei în sensul în care o înţelegea secolul al XIX-lea. Marxiştii îşi plăteau fidelitatea faţă de vechiul pozitivism cu preţul unei surdităţi radicale faţă de toate întrebările psihiatriei pavloviene; pentru cîţiva medici apropiaţi P.C.F., politica psihiatrică, psihiatria ca politică nu erau chiar la loc de cinste.

Ceea ce am încercat eu să fac în acest domeniu a fost întîmpinat cu o mare tăcere de stînga intelectuală franceză. Şi abia în jurul anului 1968, în ciuda tradiţiei marxiste şi a P.C., au început să-şi capete semnificaţia politică interogaţiile mele, şi asta cu o acuitate pe care n-

o bănuisem şi care dovedea, de fapt, cît de timide şi de stîngace fuseseră toate lucrările mele anterioare. Fără deschiderea politică realizată în aceşti ani, n-aş fi avut, cu siguranţă, curajul să reiau firul acestor probleme şi să-mi continuu cercetarea asupra penalităţii, a închisorilor, a disciplinelor.

În fine, există poate un al treilea motiv, dar nu pot fi absolut sigur că a avut vreun rol. Mă întreb, totuşi, dacă nu exista un refuz la intelectualii P.C.F. (sau la cei apropiaţi lui) de a pune problema închiderii, a utilizării politice a psihiatriei, de o manieră mai generală, a cadrului disciplinar al societăţii. Fără îndoială că puţini cunoşteau între 1955 şi 1960 amploarea gulagului în realitate, dar cred că mulţi o presimţeau, mulţi aveau sentimentul că despre asta era mai bine să nu se vorbească: zonă periculoasă, lumină roşie. Bineînţeles, e dificil să măsori retrospectiv gradul lor de conştienţă. Dar ştiţi bine cu cîtă uşurinţă putea direcţia Partidului – care nu ignora nimic, e clar – să facă să circule consemne, să împiedice să se vorbească despre una sau despre alta, să-i descalifice pe cei care totuşi vorbeau...

– *Există, deci, un anume tip de discontinuitate în propriul dumneavoastră proiect teoretic. De aceea, ce credeţi astăzi despre acest concept prin care s-a căutat prea repede şi cu prea multă uşurinţă să se facă din dumneavoastră un istoric structuralist?*

– Această poveste a discontinuităţii m-a surprins puţin întotdeauna. O ediţie din Petit Larousse tocmai a apărută spune: "Foucault: filosof care îşi întemeiază teoria sa despre istorie pe discontinuitate". Asta mă lasă năuc. Fără îndoială, nu m-am explicat îndeajuns în *Cuvintele şi lucrurile*, deşi am vorbit mult despre acest lucru. Mi s-a părut că, în anumite forme empirice de cunoaştere precum biologia, economia politică, psihiatria, medicina etc., ritmul transformărilor nu ascultă de schemele line şi continuiste ale dezvoltării care se admit de obicei. Grandioasa imagine biologică a unei maturizări a ştiinţei subînţelege numeroase analize istorice; ea nu mi se pare pertinentă din punct de vedere istoric. Într-o ştiinţă precum medicina, de exemplu, avem, pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, un anumit tip de discurs ale cărui transformări lente – douăzeci şi cinci, treizeci de ani – au pus capăt nu numai propoziţiilor adevărate care au putut fi formulate pînă atunci, dar, mai profund, manierelor de a vorbi, de a vedea, întregului ansamblu de practici care serveau drept suport medicinii: nu e vorba de simple descoperiri noi, ci de un nou regim în discurs şi în cunoaştere. Şi asta doar în cîţiva ani. Este ceva care nu poate fi negat dacă se cercetează cu suficientă atenţie textele.

Problema mea n-a fost nicidecum să spun: ei, iată, trăiască discontinuitatea, sîntem în discontinuitate, hai să rămînem în ea, ci e să pun întrebarea: cum se face că există, în anumite momente și în anumite ordine ale cunoașterii, aceste brusște decroșaje, aceste precipitări de evoluție, aceste transformări care nu se pliază deloc pe imaginea calmă și continuistă pe care ne-o facem de obicei? Dar esențialul în astfel de schimbări nu este că ar fi rapide sau de largă răspîndire ci mai degrabă că această rapiditate și această răspîndire nu sînt decît semnul altor lucruri: o modificare în regulile de formare a enunțurilor acceptate ca științific adevărate. Nu este, deci, o schimbare de conținut (respingere a unor vechi erori, aducere la zi a unor noi adevăruri) și nici o alterare a formei teoretice (reînnoire a paradigmei, modificare a ansamblurilor sistematice); ceea ce se ia în dicuție este ceea ce determină, de fapt, enunțurile și modul în care se determină unele pe altele pentru a constitui un ansamblu de propoziții acceptabile din punct de vedere științific și susceptibile, în consecință, de a fi verificate sau infirmate prin proceduri științifice. Problemă, pînă la urmă, de regim, de politică a enunțului științific. La acest nivel, este vorba de a ști nu care este puterea care apasă din exterior asupra științei, ci care sînt efectele de putere care circulă între enunțurile științifice; care este, într-un anume fel, regimul lor interior de putere; cum și de ce, în anumite momente, acesta se modifică de o manieră globală.

Tocmai aceste regimuri diferite am încercat să le reperez și să le descriu în *Cuvintele și lucrurile*. Spunînd, însă, că nu încercam, pentru moment, să le explic. Și că ar trebui să încerc s-o fac într-o carte viitoare. Dar ceea ce lipsea travaliului meu era această problemă a regimului discursiv, a efectelor de putere, proprie jocului enunțiativ. Îl confundam mult prea mult cu sistematicitatea, cu forma teoretică sau cu ceva de genul unei paradigme. La confluența dintre *Istoria nebuniei* și *Cuvintele și lucrurile*, exista, sub două aspecte foarte diferite, această problemă centrală a puterii pe care o delimitasem încă destul de prost.

– Trebuie replasat, așadar, conceptul de discontinuitate la locul care-i este propriu. Există poate, atunci, un concept mai dificil, central în gîndirea dumneavoastră, conceptul de eveniment. Numai că, apropo de eveniment, o întreagă generație s-a aflat multă vreme în impas întrucît, în urma cercetărilor etnologilor și chiar ale marilor etnologi, s-a stabilit această dihotomie între structuri, pe de o parte (ceea ce poate fi gîndit), și eveniment, pe de altă parte, care ar fi locul

iraționalului, a ceea ce nu poate fi gîndit, a ceea ce nu intră și nu poate intra în mecanica și în jocul analizei, cel puțin nu în forma pe care au căpătat-o înăuntrul structuralismului. Chiar și de curînd, încă, în cadrul unei dezbateri publicate în revista L'Homme, *trei eminenți etnologi își pun din nou această întrebare și răspund în legătură cu evenimentul: el este ceea ce ne scapă, locul contingenței absolute. Sîntem gînditorii și analiștii structurilor. Istoria nu ne interesează, nu știm ce să facem cu ea etc. Această opoziție a fost locul și produsul unei anumite antropologii. Cred că ea a produs ravagii, inclusiv la istoricii care au ajuns în cele din urmă să descalifice evenimentul și istoria evenimențială ca istorie de ordinul al doilea a faptelor mărunte, chiar infime, a accidentelor etc. Fapt este că în istorie se produc noduri în care nu e vorba nici de fapte minore, nici de această faimoasă structură extrem de ordonată, de pertinentă și de transparentă pentru analiză. Marea închidere, de exemplu, pe care o descrieți în* Istoria nebuniei, *constituie, poate, unul dintre aceste noduri care scapă opoziției dintre eveniment și structură. Ați putea să precizați, eventual, în stadiul actual al lucrurilor, această reluare și reformulare a conceptului de eveniment?*

– Se admite, de obicei, că structuralismul a fost efortul cel mai sistematic de evacuare nu numai din etnologie, ci dintr-o serie întreagă de alte științe și, la limită, chiar din istorie, a conceptului de eveniment. Nu văd cine ar putea fi mai antistructuralist ca mine. Dar important este să nu se facă din eveniment ceea ce s-a făcut din structură. Nu e vorba de a pune totul pe un anumit plan, care ar fi cel al evenimentului, ci de a considera că există o întreagă etajare a tipurilor de evenimente diferite, care nu au aceeași importanță, nici aceeași amploare cronologică, nici aceeași capacitate de a produce efecte.

Problema este de a distinge evenimentele, de a diferenția rețelele și niveluri cărora le aparțin și, în același timp, de a reconstitui firele care le leagă și care fac să-și dea naștere unele altora. De aici refuzul analizelor care se referă la cîmpul simbolic sau la domeniul structurilor semnificante și recursul la analize în termeni de genealogie a raporturilor de forțe, de dezvoltări strategice, de tactici. Cred că trebuie să ne referim nu la marele model al limbii și al semnelor, ci la acela al războiului și al bătăliei. Istoricitatea care ne traversează și ne determină este războinică, și nicidecum de ordin lingvistic. Relație de putere, nu relație de sens. Istoria nu are sens, ceea ce nu înseamnă că

este absurdă sau incoerentă. Este, dimpotrivă, inteligibilă şi trebuie să poată fi analizată pînă în cele mai mici detalii: însă după inteligibilitatea luptelor, a strategiilor şi a tacticilor. Nici dialectica (înţeleasă ca logică a contradicţiei), nici semiotica (înţeleasă ca structură a comunicării) nu pot da seama de ceea ce este inteligibilitatea intrinsecă a confruntărilor. Acestei inteligibilităţi, dialectica îi eschivează realitatea, întotdeauna hazardată şi deschisă, aşezînd-o pe scheletul hegelian, iar semiologia îi eschivează caracterul violent, sîngeros, mortal, reducînd-o la forma domolită şi platoniciană a limbajului şi a dialogului.

– În legătură cu această problemă a discursivităţii, cred că putem afirma liniştiţi că aţi fost primul care a pus pentru discurs problema puterii, în momentul în care făcea ravagii un tip de analize care trecea prin conceptul de text, să spunem obiectul "text" cu metodologia care-l însoţeşte, adică semiologia, structuralismul etc. Deci, a pune discursului chestiunea puterii înseamnă, în fond, să întrebi : "tu cui serveşti?" Nu e vorba atît de a-l descompune în nespusul său, cît de a urmări în el un sens implicit. Discursurile, aţi repetat-o adeseori, sînt transparente, n-au nevoie de interpretare sau de cineva care să vină şi să le dea un sens. Cînd citim textele într-un fel anume, vedem că vorbesc clar şi n-au nevoie de un text şi de o interpretare ajutătoare. Această problemă a puterii pusă discursivităţii a comportat, în mod firesc, un anumit tip de efect şi un anumit număr de implicaţii în planul metodologic şi în cel al cercetării istorice în curs. Aţi putea situa, chiar sumar, această problemă pe care aţi pus-o, dacă e adevărat că aţi pus-o?

– Nu cred să fi fost primul care a pus această întrebare. Dimpotrivă, sînt surprins de greutatea cu care am formulat-o. Cînd mă gîndesc acum din nou la ea, mă întreb, de exemplu, despre ce aş fi putut vorbi în *Istoria nebuniei* sau în *Naşterea clinicii*, dacă nu despre putere? Dar sînt perfect conştient că nu am folosit practic acest cuvînt şi că nu am avut acest cîmp de analize la dispoziţie. Ceea ce pot spune este că a existat cu siguranţă o incapacitate legată de situaţia politică în care ne găseam pe atunci. Nu văd de ce parte – la dreapta sau la stînga – s-ar fi putut pune această problemă a puterii. La dreapta, ea nu era pusă decît în termeni de Constituţie, de suveranitate etc, deci în termeni juridici; de partea marxistă, în termeni de aparate de stat. Maniera în care se exercita concret şi în detaliu, cu specificitatea sa, cu tehnicile şi cu tacticile sale, nu era cercetată; se rămînea doar la denunţarea ei la celălalt, la adversar, de o manieră în acelaşi timp

polemică şi globală: puterea, în socialismul sovietic era numită de adversari totalitarism, iar în capitalismul occidental era denunţată de către marxişti ca dominaţie de clasă, dar mecanica puterii nu era niciodată analizată. Nu s-a putut demara un asemenea travaliu decît după 1968, adică o dată cu luptele cotidiene şi purtate la bază, cu cei care trebuiau să se descurce în ochiurile cele mai fine ale reţelei puterii. Acolo unde a apărut atît concreteţea puterii, cît şi fecunditatea verosimilă a acestor analize ale puterii pentru a ne da seama de lucruri care rămăseseră pînă atunci doar în afara cîmpului analizei politice. Pentru a spune foarte simplu lucrurilor pe nume, internarea psihiatrică, normalizarea mentală a indivizilor, instituţiile penale au, fără îndoială, o importanţă destul de limitată dacă se caută doar semnificaţia lor economică. În schimb, ele sînt cu siguranţă esenţiale în funcţionarea generală a rotiţelor puterii. Atîta vreme cît se punea problema puterii subordonînd-o instanţei economice şi sistemului de interes pe care-l asigura, eram în situaţia de a considera aceste probleme de o importanţă redusă.

– E adevărat că un anumit marxism şi o anumită fenomenologie au constituit un obstacol obiectiv în formularea acestei problematici?

– Da, dacă doriţi, în măsura în care este adevărat că oamenii din generaţia mea s-au hrănit, pe vremea cînd erau studenţi, din aceste două forme de analiză: una care trimitea la subiectul constituant şi cealaltă care trimitea la economic în ultimă instanţă, la ideologie şi la jocul suprastructurilor şi al infrastructurilor.

– Tot în acest cadru metodologic, cum aţi situa abordarea genealogică? Care este necesitatea ei ca şi chestionare asupra condiţiilor de posibilitate, a modalităţilor şi constituirii "obiectelor" şi a domeniilor pe care le-aţi analizat rînd pe rînd?

– Voiam să văd cum se pot rezolva aceste probleme de constituire înăuntrul unei ţesături istorice în loc să le raportez la un subiect constituant. Dar această ţesătură istorică n-ar trebui să fie simpla relativizare a unui subiect fenomenologic. Nu cred că problema se rezolvă istoricizînd subiectul la care se refereau fenomenologii şi atribuindu-i, în consecinţă, o conştiinţă care se transformă pe parcursul istoriei. Debarasîndu-ne de subiectul constituant, trebuie să ne debarasăm de subiectul însuşi, adică să ajungem la o analiză care să poată da seama de constituirea unui subiect în ţesătura istorică. Iar ceea ce aş numi genealogie, adică o formă istorică ce să dea seama de constituirea cunoştinţelor, a discursurilor, a domeniilor de obiect, fără

să trebuiască să ne referim la un subiect, fie el transcendent în raport cu cîmpul de evenimente ori alergînd în identitatea sa vidă, de-a lungul întregii istorii.

– Fenomenologia marxistă, un anumit marxism s-au interpus, cu siguranță, ca un ecran și ca un obstacol; există și astăzi două concepte care continuă să ecraneze și să creeze obstacole: cel de ideologie, pe de o parte, și cel de represiune, pe de altă parte. În acest fel, cîntărit și măsurat, se gîndește istoria, se dă un sens fenomenelor de normalizare, de sexualitate, de putere. În fond, că se face sau nu uz de ele, se revine totuși mereu, pe de o parte, la ideologie, concept pe care-l putem atribui cu ușurință lui Marx, și, pe de altă parte, la cel de represiune, pe care Freud l-a utilizat adesea și cu plăcere în întreaga sa operă. În consecință, îmi voi permite să avansez următoarea afirmație: există un fel de nostalgie în spatele acestor noțiuni, mai ales la cei care le folosesc greșit; în spatele noțiunii de ideologie se află nostalgia unei cunoașteri care ar fi oarecum transparentă sieși și care ar funcționa fără iluzie, fără eroare; în spatele noțiunii de represiune, există nostalgia unei puteri care ar funcționa fără constrîngeri, fără disciplină, fără normalizare, un gen de putere fără ciomag, de o parte, și o cunoaștere fără iluzia celuilalt, de altă parte. Aceste două noțiuni, de ideologie și de represiune, le-ați definit ca negative, psihologice, insuficient explicative. Ați făcut-o mai ales în ultima dumneavoastră carte, Cuvintele și lucrurile, *în care, dacă nu găsim o mare discuție în jurul acestor concepte, întîlnim, în schimb, un tip de analiză care ne permite să trecem dincolo de formele de inteligibilitate tradițional întemeiate de ideologie și de represiune. N-ați dispune acum de locul și ocazia de a vă preciza gîndirea în această privință? Pentru întîia oară, poate, se anunță, în* A supraveghea și a pedepsi, *un soi de istorie pozitivă, fără ideologie și fără represiune, istorie în sfîrșit eliberată de toată negativitatea și de tot psihologismul implicate de aceste instrumente bune la toate.*

– Noțiunea de ideologie mi se pare dificil de folosit din trei motive. Primul este că, vrem sau nu, ea se află mereu în opoziție virtuală față de ceva care ar fi adevărul. Or, eu cred că problema nu e de a face distincția între ceea ce, într-un discurs, ține de științificitate și de adevăr, și apoi de ceea ce ar releva de altceva, ci de a vedea cum se produc în mod istoric efectele de adevăr în interiorul unui discurs, efecte care nu sînt, în ele însele, nici adevărate, nici false. Al doilea inconvenient este că aceasta se referă, cred, în mod necesar, la ceva ca la un subiect. Și, în al treilea rînd, ideologia se află într-o poziție

secundă în raport cu ceva care trebuie să funcționeze pentru ea ca infrastructură sau ca determinant economic, material etc. Din aceste trei motive, cred că e o noțiune pe care n-o putem utiliza fără precauții.

Noțiunea de represiune este mult mai perfidă sau, în orice caz, mi-a fost mult mai greu să mă debarasez de ea, în măsura în care, într-adevăr, pare să se muleze foarte bine pe o serie întreagă de fenomene care țin de efectele de putere. Cînd am scris *Istoria nebuniei* m-am servit măcar implicit de noțiunea de represiune. Cred că presupuneam pe atunci un fel de nebunie vie, volubilă și anxioasă pe care mecanica puterii și a psihiatriei ar fi reușit s-o reprime și s-o reducă la tăcere. Mi se pare însă că noțiunea de represiune e total inadecvată pentru a da seama tocmai de ceea ce e productiv în putere. Cînd definim efectele de putere prin represiune, ne oferim o viziune pur juridică a acestei puteri; identificăm puterea cu o lege care spune nu; ea ar avea mai ales puterea interdicției. Or, cred că aceasta e o concepție cu totul negativă, îngustă, scheletică a puterii, în mod curios împărtășită de multă lume. Dacă puterea n-ar fi decît represivă, dacă n-ar face altceva decît să spună mereu nu, credeți, într-adevăr, că am ajunge să i ne supunem? Ceea ce face ca puterea (*pouvoir*) să țină să o acceptăm este pur și simplu faptul că nu contează doar ca o forță (*puissance*) care spune nu, ci că, de fapt, străbate, produce lucruri, induce plăcere, formează cunoaștere, produce discurs; trebuie s-o considerăm ca o rețea productivă care străbate întregul corp social, mai degrabă decît ca instanță negativă, care are ca funcție să reprime. Ceea ce am vrut să arăt în *A supraveghea și a pedepsi* este maniera în care, începînd cu secolele XVII-XVIII, s-a produs o veritabilă descătușare tehnologică a productivității puterii. Nu numai că monarhiile epocii clasice au dezvoltat mari aparate de stat – armată, poliție, administrație fiscală –, ci s-a putut observa mai ales felul în care, în acea epocă, s-a instaurat ceea ce s-ar putea numi o nouă economie a puterii, adică procedee care permit să circule efectele de putere deopotrivă continuu, neîntrerupt, adaptat, individualizat în întreg corpul social. Aceste noi tehnici sînt mult mai eficace și, totodată, mult mai puțin costisitoare (mai ieftine din punct de vedere economic, mai puțin aleatorii în rezultatele lor, mai puțin susceptibile la subterfugii sau rezistențe) decît tehnicile care se foloseau pînă atunci și care se întemeiau pe un amestec de toleranțe, mai mult sau mai puțin forțate (de la privilegiul recunoscut pînă la criminalitatea endemică), și de ostentație costisitoare (intervenții copleșitoare și discontinue ale puterii a căror

formă cea mai violentă era pedeapsa exemplară, pentru că excepțională).

– Represiunea este un concept utilizat cu precădere în jurul sexualității. S-a spus că societatea burgheză reprimă sexualitatea, înăbuşă dorința etc. şi dacă observăm, de exemplu, campania împotriva masturbării care ia naştere în secolul al XVIII-lea, sau discursul medical asupra homosexualității din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sau discursul asupra sexualității în general, este adevărat că există aparența unui discurs de represiune. În realitate, el permite o serie întreagă de operații în mod esențial intim legate de tehnica aceasta care se prezintă, în aparență, sau poate fi decodată ca tehnică a represiunii. Cred că cruciada împotriva masturbării constituie un exemplu tipic.

– Bineînțeles. Există obiceiul de a spune că societatea burgheză a reprimat într-atît sexualitatea infantilă, încît a refuzat chiar să şi vorbească despre ea şi s-o vadă acolo unde era. Ca şi cum ar fi fost necesar să-l aşteptăm pe Freud pentru a descoperi, în sfîrşit, că şi copiii aveau o sexualitate. Dar citiți toate cărțile de pedagogie, de medicină infantilă, de sfaturi pentru părinți, care au fost publicate în secolul al XVIII-lea şi veți vedea că se vorbeşte acolo în mod constant şi în toate privințele de sexul copiilor. Se putea spune că aceste discursuri erau făcute tocmai pentru a împiedica să existe o sexualitate. Dar ele funcționau astfel încît să-i facă pe părinți să priceapă că există o problemă fundamentală în sarcina lor educativă: sexul copiilor lor, şi, pe de altă parte, să-i facă pe copii să priceapă că exista o problemă capitală pentru ei, raportul cu propriul lor corp şi cu propriul sex; astfel se electriza corpul copiilor, în vreme ce privirea şi atenția părinților se fixau pe sexualitatea infantilă. S-a sexualizat corpul infantil, s-a sexualizat raportul dintre corpul copiilor şi cel al părinților, s-a sexualizat spațiul familial. Puterea a produs în mod pozitiv sexualitatea în loc s-o reprime. Cred că acestea sînt mecanisme pozitive pe care trebuie să încercăm să le analizăm debarasîndu-ne de schematismul juridic prin care s-a încercat pînă astăzi să se confere un statut puterii. De aici, o problemă istorică: aceea de a şti de ce n-a vrut Occidentul să vadă atîta vreme decît în manieră juridic-negativă puterea pe care o exercita, în loc s-o vadă de manieră tehnic-pozitivă.

– Poate şi pentru că s-a considerat întotdeauna că puterea se exprima prin marile teorii juridice şi filosofice şi că exista o separație fundamentală şi imuabilă între cei care o exercitau şi cei care i se supuneau.

– Mă întreb dacă asta n-a fost legată de instituţia monarhiei. Aceasta s-a instaurat în Evul Mediu pe fondul unei lupte permanente între puterile feudale preexistente. S-a prezentat ca arbitru, ca putere de a face să înceteze războiul, de a pune capăt violenţelor, hoţiilor, şi de a spune nu luptelor şi litigiilor private. Ea s-a prezentat ca acceptabilă oferindu-şi un rol juridic şi negativ, pe care însă l-a depăşit, bineînţeles, imediat. Suveranul, legea, interdicţia, toate acestea au constituit un sistem de reprezentare a puterii transmis apoi prin teoriile dreptului: teoria politică a rămas obsedată de personajul suveranului. Toate aceste teorii pun încă problema suveranităţii. De ce avem noi nevoie este, însă, o filosofie politică ce să nu fie construită în jurul problemei suveranităţii, deci a legii, deci a interdicţiei; trebuie să tăiem capul regelui, iar acest lucru n-a fost încă împlinit în teoria politică.

– Nu s-a tăiat capul regelui, dar se încearcă, în schimb, să se adauge unul disciplinelor, adică acestui sistem vast de supraveghere, de control, de normalizare şi, mai tîrziu, de pedepsire, de corecţie, de educaţie, care se instituie în secolele XVII-XVIII. Ne întrebăm de unde provine acest sistem, de ce apare el şi ce avantaje comportă. Şi astăzi avem oarecum tendinţa de a-i atribui un subiect, un mare subiect molar, totalitar, statul modern care s-a constituit în secolele XVI-XVII, care dispune de o armată de profesionişti şi, după teoria clasică, de o poliţie şi de un corp de funcţionari.

– A pune problema în termeni de stat înseamnă a o pune încă în termeni de suveran şi de suveranitate şi în termeni de lege. A descrie toate aceste fenomene de putere în funcţie de aparatul de stat înseamnă a le pune, în mod esenţial, în termeni de funcţie represivă: armata ca o putere de moarte, poliţia şi justiţia ca instanţe ale penalităţii... Nu vreau să spun că statul nu e important, ci că raporturile de putere şi, prin urmare, analiza pe care trebuie să le-o facem, e necesar să meargă dincolo de cadrul statului. Şi anume, în două sensuri: mai întîi, pentru că statul, cu toată omniprezenţa sa şi cu toate aparatele sale, este departe de a acoperi întregul cîmp al raporturilor de putere; apoi, întrucît statul nu poate funcţiona decît pe baza relaţiilor de putere preexistente. Statul e suprastructural în raport cu o întreagă serie de reţele de putere care traversează corpul, sexualitatea, familia, atitudinile, cunoştinţele, tehnicile, iar aceste raporturi întreţin o relaţie de condiţionant/condiţionat în raport cu un soi de metaputere structurată esenţialmente în jurul unui anumit număr de mari funcţii de interdicţie. Dar această metaputere, dispunînd de funcţiile de

interdicție nu poate dispune, în mod real, de prize și nu se poate menține decît în măsura în care se înrădăcinează într-o serie întreagă de raporturi de putere multiple, indefinite și care constituie baza necesară a acestor mari forme de putere negative. Acesta e aspectul pe care am vrut să-l pun în evidență.

– O dată cu un asemenea discurs, nu se deschide oare posibilitatea de a depăși acest dualism, inclusiv pe planul luptelor care se hrănesc de prea multă vreme din opoziția dintre stat, pe de o parte, și revoluție, pe de altă parte? Oare nu se conturează un teren de luptă mai amplu decît cel care are ca adversar statul?

– Aș spune că statul este o codificare a relațiilor de putere multiple care îi permit să funcționeze și că revoluția constituie un alt tip de codificare a acestor relații. Asta implică existența a tot atîtea tipuri de revoluții cîte codificări subversive ale relațiilor de putere și se pot, pe de altă parte, imagina în chip perfect revoluții care lasă intacte, în esență, relațiile de putere care-i permiseseră statului să funcționeze.

– Apropo de putere ca obiect de investigație, ați spus că ar trebui să inversăm formula lui Clausewitz și să ajungem la ideea că politica este continuarea războiului prin alte mijloace. În baza analizelor dumneavoastră recente, se pare că modelul militar este cel care dă seama cel mai bine de putere. Este, deci, războiul un simplu model metaforic sau reprezintă el funcționarea cotidiană și regulată a puterii?

– În ambele cazuri, este exact problema cu care mă confrunt astăzi. În fond, din momentul în care se încearcă să se izoleze puterea, cu tehnicile și cu procedurile sale, de forma juridică înăuntrul căreia teoriile o închiseseră pînă acum, trebuie să punem următoarea întrebare: nu este puterea cumva o dominație de tip războinic? Nu trebuie oare, așadar, să punem toate problemele puterii în termeni de raporturi de forțe? Nu este ea un fel de război generalizat care ar căpăta, pur și simplu, în anumite momente, forma păcii și a statului? Pacea ar fi o formă de război, iar statul o manieră de a-l conduce. Aici apare atunci o serie întreagă de probleme: războiul cui împotriva cui? Luptă între două sau mai multe clase? Luptă a tuturor împotriva tuturor? Rolul războiului și al instituțiilor militare în această societate civilă în care se duce un război permanent; valoarea noțiunilor de tactică și de strategie pentru a analiza structurile și procesul politic; natura și transformarea raporturilor de forțe: toate acestea ar trebui studiate. În orice caz, este surprinzător să constatăm cu cîtă ușurință,

cu cîtă cvasi-evidență se vorbește de raporturi de forțe sau de luptă de clasă fără a preciza vreodată în mod clar dacă e vorba de o formă de război sau despre ce formă anume ar putea fi vorba.

– Am vorbit despre această putere disciplinară căreia dumneavoastră îi indicați funcționarea, regulile și modul de constituire în ultima dumneavoastră carte; ne-am putea atunci întreba : de ce să supraveghem? care este beneficiul supravegherii? În secolul al XVIII-lea apare un fenomen care constă în a lua populația ca obiect științific; se începe studierea nașterilor, a deceselor, a deplasărilor de populații, se spune chiar că, de exemplu, un stat nu poate guverna dacă nu-și cunoaște populația. Moheau, bunăoară, unul dintre primii care organizează din punct de vedere administrativ acest tip de cercetări, pare să plaseze miza lor în problemele de control al populației. Această putere disciplinară funcționează, așadar, singură? Nu este ea legată de ceva mai general și anume de acea idee fixă a unei populații care se reproduce bine, a persoanelor care se căsătoresc bine, care se comportă bine în funcție de anumite norme bine definite? Ar exista, așadar, un corp molar, un mare corp, cel al populației, și o întreagă serie de discursuri despre el, și, pe de altă parte, în aval, micile corpuri, corpurile docile, singulare, microcorpurile disciplinelor. Cum putem gîndi, chiar dacă astăzi, pentru dumneavoastră, nu e vorba decît de un început de cercetare, tipurile de relații care se stabilesc, dacă e cazul, între aceste două corpuri: corpul molar al populației și microcorpurile indivizilor?

– Întrebarea este foarte bine pusă. E dificil să încerc să-i răspund întrucît tocmai asupra acestei chestiuni lucrez în acest moment. Cred că trebuie să avem clar în minte că, printre invențiile tehnice fundamentale ale secolelor XVII-XVIII, a apărut o nouă tehnologie a exercițiului puterii, care este, probabil, mai importantă decît reformele constituționale sau decît noile forme de guvernămînt care au fost instituite la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Se aude, adeseori, spunîndu-se, dinspre stînga: "Puterea este ceea ce e abstract și neagă corpul, ceea ce refulează și reprimă". Aș spune mai degrabă că ceea ce mă frapează cel mai mult în aceste noi tehnologii ale puterii instaurate, începînd cu secolele XVII-XVIII este caracterul lor în același timp concret și precis, priza lor asupra unei realități multiple și diferențiate. Puterea, așa cum era exercitată în societățile de tip feudal, funcționa, *grosso modo*, prin semne și prin prevalări. Semne de fidelitate față de senior, ritualuri, ceremonii și prelevări de bunuri prin impozite, jafuri, vînătoare, război. O dată cu secolele XVII-XVIII, am

avut de-a face cu o putere care a început să se exerseze prin producţie şi prin prestări. A fost vorba de a obţine de la indivizi, în viaţa lor concretă, prestări productive. Iar pentru asta a fost nevoie de realizarea unei veritabile încorporări a puterii, în sensul că a trebuit să se ajungă pînă la corpul indivizilor, la gesturile lor, la atitudinile lor, la comportamentele lor de toate zilele; de aici importanţa unor procedee precum disciplinele şcolare, care au reuşit să facă din corpul copiilor un obiect de manipulări şi de condiţionări foarte complexe. Dar, pe de altă parte, aceste noi tehnici de putere trebuiau să ţină cont şi de fenomenele populaţiei. Pe scurt, să trateze, să controleze, să dirijeze acumularea oamenilor (un sistem economic care favoriza acumularea capitalului şi un sistem de putere care comanda acumularea oamenilor au devenit, începînd cu secolul al XVII-lea, două fenomene corelative şi indisociabile); de aici apariţia problemelor de demografie, de sănătate publică, de igienă, de habitat, de longevitate şi de fecunditate. Iar importanţa politică a problemei sexului se datorează, cred, faptului că sexul se situează la intersecţia dintre disciplinele corpului şi cele ale controlului populaţiilor.

– Pentru a încheia, o întrebare care vi s-a mai pus: aceste cercetări pe care le faceţi, aceste preocupări ale dumneavoastră, aceste rezultate la care ajungeţi, cum ne putem servi de ele, pînă la urmă, să spunem, în luptele cotidiene? Aţi vorbit deja de lupta punctuală ca loc specific de conflict cu puterea, dincolo de diversele instanţe, care ale partidelor, ale claselor în globalitatea şi generalitatea lor. Prin urmare, care este rolul intelectualilor astăzi? Atunci cînd nu eşti un intelectual organic (adică unul care vorbeşte ca purtător de cuvînt al unei organizaţii globale), atunci cînd nu eşti un deţinător, un maestru al adevărului, unde te poţi situa?

– Multă vreme, intelectualul zis de "stînga" a luat cuvîntul şi şi-a văzut recunoscut dreptul de a vorbi ca stăpîn al adevărului şi al dreptăţii. Era ascultat sau pretindea că se face ascultat ca reprezentant al universalului. A fi intelectual însemna să fii puţin conştiinţa tuturora. Cred că era transpusă aici o idee a marxismului, dar a unui marxism insipid: aşa cum proletariatul, prin necesitatea poziţiei sale istorice, este purtător al universalului (dar purtător imediat, nu reflectat, puţin conştient de sine însuşi), tot aşa intelectualul, prin opţiunea sa morală, teoretică şi politică, se voia purtătorul acestei universalităţi, dar în forma sa conştientă şi elaborată. Intelectualul ar fi astfel figura clară şi individuală a unei universalităţi a cărei formă întunecată şi colectivă ar fi proletariatul.

De mulţi ani nu I se mai cere intelectualului să joace acest rol. S-a stabilit, între timp, un mod nou de legătură între teorie şi practică. Intelectualii s-au obişnuit să lucreze nu în universal, în exemplar, în dreptul-şi-adevăratul-pentru-toţi, ci în sectoare determinate, în puncte precise în care îi situau fie condiţiile lor de muncă, fie condiţiile lor de viaţă (locuinţa, spitalul, azilul, laboratorul, universitatea, raporturile familiale sau sexuale), şi astfel şi-au cîştigat o conştiinţă mult mai concretă şi mai imediată a luptelor. Au întîlnit aici probleme care erau specifice, nu universale, diferite adeseori de cele ale proletariatului sau ale maselor. Şi, totuşi, s-au apropiat realmente de acestea, din două motive, cred: pentru că era vorba de lupte reale, materiale, cotidiene şi pentru că întîlneau adesea, dar într-o altă formă, acelaşi adversar ca proletariatul, ţărănimea sau masele (multinaţionalele, aparatul judiciar şi poliţienesc, speculaţia imobiliară); este ceea ce aş numi intelectualul specific în opoziţie cu intelectualul universal.

Această nouă figură are o altă semnificaţie politică: ea a permis, dacă nu se să cimenteze, atunci măcar să se rearticuleze categorii destul de învecinate care rămăseseră separate. Intelectualul era, pînă atunci, scriitorul prin excelenţă: conştiinţă universală, subiect liber, el se opunea celor care nu erau decît *competenţe* în serviciul statului sau al capitalului (ingineri, magistraţi, profesori). De cînd politizarea se operează pornind de la activitatea specifică a fiecăruia, pragul *scriiturii*, ca marcă sacralizantă a intelectualului, dispare; atunci se pot produce legături transversale de la cunoaştere la cunoaştere, de la un punct de politizare la altul: astfel, magistraţii şi psihiatrii, medicii şi asistenţii sociali, laboranţii şi sociologii pot, fiecare la locul său propriu, prin schimburi şi ajutor, să participe la o politizare globală a intelectualilor. Acest proces explică faptul că dacă scriitorul tinde să dispară ca figură de marcă, profesorul şi universitatea apar poate nu ca elemente principale, ci ca puncte de schimb, ca puncte de întîlnire privilegiate. Fără îndoială, că dacă Universitatea şi învăţămîntul au devenit regiuni ultra-sensibile din punct de vedere politic, cu siguranţă că acesta este motivul. Iar ceea ce se cheamă astăzi criza Universităţii nu trebuie interpretat ca o pierdere de putere (*puissance*), ci, dimpotrivă, ca multiplicare şi consolidare a efectelor sale de putere (*pouvoir*), în mijlocul unui ansamblu multiform de intelectuali care toţi, practic, trec prin ea şi se referă la ea. Toată teoretizarea exasperată a scriiturii la care am asistat în anii 1960 nu era, fără îndoială, decît cîntecul de lebădă: scriitorul se zbătea pentru menţinerea privilegiului său politic; dar faptul că a fost vorba de o

teorie, că a avut nevoie de garanţii ştiinţifice, sprijinite pe lingvistică, pe semiologie, pe psihanaliză, că această teorie a avut referinţele sale în Saussure sau în Chomsky etc, că a dat naştere unor opere literare atît de mediocre, toate acestea dovedesc că activitatea scriitorului nu mai era de multă vreme un focar activ.

Mi se pare că această figură a intelectualului specific s-a dezvoltat începînd cu cel de-al doilea război mondial. Poate că fizicianul atomist – să spunem într-un cuvînt sau, mai degrabă, cu un singur nume: Oppenheimer – este cel care a făcut joncţiunea între intelectualul universal şi intelectualul specific. Fizicianul atomist intervenea pentru că avea un raport direct şi localizat cu instituţia şi cu cunoaşterea ştiinţifică; dar întrucît pericolul atomic privea întreaga specie umană şi destinul lumii, discursul său putea să fie în acelaşi timp şi discursul universalului. Sub acoperirea acestui protest care privea pe toată lumea, savantul atomist şi-a afirmat poziţia sa specifică în ordinea cunoaşterii. Şi pentru prima dată, cred, intelectualul a fost urmărit de către puterea politică nu pentru discursul general pe care-l ţinea, ci din cauza cunoaşterii pe care o deţinea: la acest nivel constituia el un pericol politic. Nu vorbesc aici decît despre intelectualii occidentali. Ce s-a întîmplat în Uniunea Sovietică este cu siguranţă analog în anumite puncte, dar foarte diferit în multe altele. Ar trebui făcut un întreg studiu despre *Dissent*-ul ştiinţific în Occident şi în ţările socialiste după 1945.

Putem presupune că intelectualul universal, aşa cum a funcţionat în secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, este, de fapt, derivat dintr-o figură istorică foarte specifică: omul dreptăţii, omul legii, cel care puterii, despotismului, abuzurilor, aroganţei bogăţiei le opune universalitatea justiţiei şi echitatea unei legi ideale. Marile lupte politice din secolul al XVIII-lea au avut loc în jurul legii, al dreptului, al Constituţiei, a ceea ce e just în raţiune şi în natură, a ceea ce poate şi trebuie să aibă valoare în mod universal. Ceea ce se numeşte astăzi intelectual (vreau să spun intelectual în sensul politic, şi nu în cel sociologic sau profesional al termenului, adică cel care face uz de cunoaşterea sa, de competenţa sa, de raportul său cu adevărul în ordinea luptelor politice) s-a născut, cred, din juristul sau, în orice caz, din omul care se reclama din universalitatea legii juste, eventual împotriva profesioniştilor dreptului (Voltaire este, în Franţa, prototipul acestor intelectuali). Intelectualul universal derivă din juristul-notabil şi îşi găseşte expresia sa cea mai deplină în scriitor, purtător de semnificaţii şi de valori în care se pot recunoaşte toţi. Intelectualul

specific derivă dintr-o cu totul altă figură, nu cea a juristului-notabil, ci din savantul-expert. Spuneam mai devreme, el a început să apară pe scenă o dată cu atomicienii. De fapt, se pregătise deja în culise de multă vreme, era chiar prezent cel puţin într-un colţ al scenei încă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, să spunem. Fără îndoială că o dată cu Darwin sau, mai degrabă, cu evoluţioniştii postdarwinişti a început el să apară de o manieră mult mai clară. Relaţiile furtunoase între evoluţionişti şi socialişti, efectele foarte ambigue ale evoluţionismului (de exemplu, asupra sociologiei, criminologiei, psihiatriei, eugenismului) semnalează momentul important în care, în numele unui adevăr ştiinţific "local" – oricît de important ar fi acesta –,are loc intervenţia savantului în luptele politice contemporane lui. Din punct de vedere istoric, Darwin reprezintă acest punct de inflexiune în istoria intelectualului universal (Zola e foarte semnificativ în acest context: este tipul intelectualului universal, purtător al legii şi militant pentru echitate, dar care îşi încarcă discursul cu o întreagă referinţă nosologică, evoluţionistă, pe care o crede ştiinţifică, pe care o stăpîneşte de altfel foarte rău şi ale cărei efecte politice asupra propriului său discurs sînt foarte echivoce). Ar trebui, dacă am studia asta mai îndeaproape, să vedem felul în care au intrat fizicienii, la graniţa dintre secole, în dezbaterea politică. Dezbaterile între teoreticienii socialismului şi teoreticienii relativităţii au fost capitale în această istorie.

Nu e mai puţin adevărat că biologia şi fizica au fost zonele privilegiate de formare ale acestui nou personaj al intelectualului specific. Extensiunea structurilor tehnico-ştiinţifice la nivelul economiei şi al strategiei i-au conferit reala sa importanţă. Figura în care se concentrează funcţiile şi prestigiile acestui nou intelectual nu mai este scriitorul genial, ci savantul absolut, nu cel care poartă valorile tuturor, care se opune suveranului sau guvernanţilor nedrepţi şi îşi face auzit strigătul său pînă la nemurire, ci, dimpotrivă, cel care deţine, cu încă alţi cîţiva, fie în serviciul statului, fie împotriva lui, puteri care pot favoriza sau pot ucide în mod definitiv viaţa. Nu poet al eternităţii, ci strategie a vieţii sau a morţii. Trăim la ora actuală dispariţia marelui scriitor.

Să revenim la lucruri mai precise. Să admitem, o dată cu dezvoltarea în societatea contemporană a structurilor tehnico-ştiinţifice, importanţa pe care intelectualul specific a căpătat-o de cîteva zeci de ani, precum şi accelerarea acestei mişcări după 1960. Intelectualul specific întîlneşte obstacole şi se expune unor pericole.

Pericol de a rămîne la nivelul unor lupte de conjunctură, al unor revendicări sectoriale. Risc de a se lăsa manipulat de către partide politice sau de către aparate sindicale purtînd aceste lupte locale. Risc mai ales de a nu putea dezvolta aceste lupte datorită lipsei de strategii globale şi de suport exterior. Risc, de asemenea, de a nu fi urmat sau de a fi urmat doar de grupuri foarte limitate. Avem, în Franţa, chiar sub ochii noştri, un exemplu în acest sens. Lupta în jurul închisorii , al sistemului penal, al aparatului poliţienesc-judiciar, întrucît s-a derulat doar cu asistenţi sociali şi cu foşti deţinuţi, s-a separat din ce în ce mai mult de ceea ce i-ar fi putut permite să se răspîndească. Ea s-a lăsat infiltrată de o întreagă ideologie naivă şi arhaică, ce face din delincvent victima inocentă şi, în acelaşi timp, purul revoltat, mielul marelui sacrificiu social şi lupul tînăr al revoluţiilor viitoare. Această întoarcere la temele anarhiste de la sfîrşitul secolului al XIX-lea n-a fost posibilă decît printr-o lipsă de integrare în strategiile actuale. Iar rezultatul e un divorţ profund între acest cîntecel monoton şi liric, dar care nu e auzit decît de grupuri foarte mici, şi o masă care are motive întemeiate să n-o ia în seamă, dar care, din teama atent întreţinută în faţa criminalităţii, acceptă menţinerea şi chiar întărirea aparatului judiciar şi poliţienesc.

Mi se pare că ne găsim într-un moment în care funcţia intelectualului specific trebuie reelaborată. Nu abandonată, în ciuda nostalgiei unora pentru marii intelectuali universali ("avem nevoie, spun ei, de o filosofie, de o viziune asupra lumii") ; e suficient să ne gîndim la rezultatele importante obţinute în psihiatrie: ele dovedesc că aceste lupte locale şi specifice n-au fost o greşeală şi n-au condus la un impas. Se poate chiar spune că rolul intelectualului specific trebuie să devină din ce în ce mai important pe măsura responsabilităţilor politice pe care, de voie de nevoie, este obligat să le ia ca atomist, genetician, informatician, farmacolog etc. Nu numai că ar fi periculos să-l descalificăm în raportul său specific cu o cunoaştere locală, sub pretextul că acolo e vorba de specialişti care nu interesează masele (ceea ce e de două ori fals: ele sînt conştiente de asta şi oricum sînt implicate în această cunoaştere) sau că serveşte intereselor capitalului şi ale statului (ceea ce e adevărat, dar demonstrează în acelaşi timp locul strategic pe care-l ocupă), sau, mai mult, că vehiculează o ideologie scientistă (ceea ce nu este întotdeauna adevărat şi nu are, fără îndoială, decît o importanţă secundară în raport cu ceea ce este primordial: efecte proprii discursurilor adevărate).

Important este, cred, că adevărul nu e în afara puterii şi lipsit de

putere (el nu este, în ciuda unui mit căruia ar trebui să-i reluăm istoria şi funcţiile, o recompensă pentru spiritele libere, copilul lungilor singurătăţi, privilegiul celor care au ştiut să se elibereze). Adevărul este din această lume, el e produs aici graţie unor multiple constrîngeri şi deţine în el efecte reglate de putere. Fiecare societate îşi are regimul său de adevăr, politica sa generală de adevăr: adică tipurile de discurs pe care le găzduieşte şi le face să funcţioneze ca adevărate; mecanismele şi instanţele care permit să se distingă enunţurile adevărate de cele false; tehnicile şi procedurile valorizate în vederea obţinerii adevărului; statutul celor însărcinaţi să spună ceea ce funcţionează ca adevărat.

În societăţi ca a noastră, economia politică a adevărului e caracterizată de cinci trăsături importante: adevărul este centrat pe forma discursului ştiinţific şi pe instituţiile care-l produc; este supus unei constante incitări economice şi politice (nevoia de adevăr atît pentru producţia economică cît şi pentru puterea politică); este obiectul, sub diferite forme, al unei imense difuzări şi consumări (el circulă în aparatele de educaţie sau de informare, a căror întindere este relativ mare în corpul social, în ciuda anumitor limitări stricte); este produs şi transmis sub controlul neexclusiv, dar dominant al cîtorva mari aparate politice sau economice (universitate, armată, scriitură, media); în fine, este miza unei întregi dezbateri politice şi a unei mari înfruntări sociale (luptele ideologice).

Mi se pare că ceea ce trebuie să luăm în seamă acum, în ce-l priveşte pe intelectual, nu este atît imaginea sa de purtător al valorilor universale; el este cineva care ocupă o poziţie specifică – dar de o specificitate legată de funcţiile generale ale dispozitivului de adevăr într-o societate ca a noastră. Altfel spus,, intelectualul ţine de o triplă specificitate: specificitatea poziţiei sale de clasă (mic-burghez în slujba capitalismului, intelectual organic al proletariatului); specificitatea condiţiilor sale de viaţă şi de muncă, legate de condiţia sa de intelectual (domeniul său de cercetare, locul său într-un laborator, exigenţele economice sau politice la care se supune sau împotriva cărora se revoltă, la universitate, la spital etc.); în fine, specificitatea politicii adevărului în societăţile noastre. Şi aici poziţia sa poate căpăta o semnificaţie generală, iar lupta locală sau specifică pe care o poartă poate avea efecte, implicaţii, care nu sînt doar profesionale sau sectoriale. El funcţionează sau luptă la nivelul general al acestui regim de adevăr atît de esenţial pentru structurile şi funcţionarea societăţilor noastre. Există o luptă pentru adevăr sau cel

puţin în jurul adevărului – fiind înţeles încă o dată că prin adevăr nu vreau să spun ansamblul lucrurilor adevărate care trebuie descoperite sau acceptate, ci ansamblul regulilor după care se alege adevăratul de fals şi se ataşează adevăratului efecte specifice de putere; fiind, de asemenea, înţeles că nu este vorba de o luptă în favoarea adevărului, ci în jurul statutului adevărului şi al rolului economico-politic pe care acesta îl joacă. Trebuie să gîndim problemele politice ale intelectualilor nu în termeni de ştiinţă/ideologie, ci în termeni de adevăr/putere. Doar în acest fel poate fi reconsiderată chestiunea profesionalizării intelectualului, a diviziunii dintre munca manuală şi cea intelectuală.

Toate acestea pot părea foarte confuze şi nesigure. Da, nesigure, iar ceea ce spun aici e cu titlu de ipoteză. Pentru ca lucrurile să fie mai puţin confuze, aş dori să avansez cîteva propuneri – în sensul nu al lucrurilor admise, ci doar oferite pentru eseuri sau încercări viitoare:

– a se înţelege prin adevăr un ansamblu de proceduri reglate în vederea producerii, legii, repartiţiei, punerii în circulaţie şi funcţionării enunţurilor.

– adevărul este legat în mod circular de sisteme de putere care-l produc şi îl susţin şi de efecte de putere pe care el le induce şi care-l determină. Regim al adevărului;

– acest regim nu este pur şi simplu ideologic sau suprastructural; el a fost o condiţie de formare şi de dezvoltare a capitalismului. Tot el funcţionează, sub rezerva cîtorva modificări, şi în majoritatea ţărilor socialiste (las deschisă chestiunea Chinei pe care n-o cunosc);

– problema politică esenţială pentru intelectual nu este să critice conţinuturile ideologice legate de ştiinţă sau să facă astfel încît practica sa ştiinţifică să fie însoţită de o ideologie corectă, ci să ştie dacă e posibil să se constituie o nouă politică a adevărului. Problema nu este să schimbi conştiinţa oamenilor sau ceea ce au ei în cap, ci regimul politic, economic, instituţional al producerii adevărului.

Nu e vorba să eliberăm adevărul de orice sistem de putere – asta ar fi o himeră, deoarece adevărul este el însuşi putere –, ci să separi puterea adevărului de formele de hegemonie (sociale, economice, culturale) în interiorul cărora funcţionează pentru moment.

Problema politică nu este, pînă la urmă, eroarea, iluzia, conştiinţa alienată sau ideologia; este adevărul însuşi. De aici importanţa lui Nietzsche.

PUTEREA, O BESTIE MAGNIFICĂ

– Prima mea carte avea ca titlu *Istoria nebuniei*, o lucrare esențialmente consacrată nu atît istoriei nebuniei, cît celei a statutului care fusese conferit nebunilor în societățile europene între secolul al XVI-lea și începutul secolului al XIX-lea; în ce fel începuseră să fie percepute într-o societate, aceste personaje stranii care erau nebunii. Bineînțeles, personajul nebunului era un personaj tradițional în cultură, în literatură încă din epoca greacă. Dar ceea ce s-a schimbat, cred, în decursul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea e faptul că a început să fie organizată într-un anume fel percepția nebuniei ca maladie mentală. Și în același timp, nebunii au început să fie izolați în raport cu sistemul general al societății, să fie puși deoparte, să nu mai fie tolerați într-un fel de familiaritate cotidiană, să nu mai fie suportați cînd circulau astfel, cînd se amestecau în viața de toate zilele și a tuturor oamenilor... Atunci, au fost izolați, au fost închiși într-un fel de mare temniță, care i-a vizat nu numai pe nebuni, ci în egală măsură pe vagabonzi, săraci, cerșetori. Un mecanism de segregare socială în care au fost prinși nebunii; și, încetul cu încetul, în acest regim general de întemnițare, li s-a definit un loc special, și de aici s-a ivit spitalul psihiatric modern, cel care a funcționat pe scară largă în întreaga Europă a secolului al XIX-lea. Iată, dacă doriți, punctul meu de plecare...

– *Și experiența personală?*

– Experiența personală? S-a întîmplat că făcusem studii de... cum se zice, de litere, de filosofie, puțină psihologie, așa... și apoi am fost întotdeauna ispitit, fascinat chiar de studiile medicale, și apoi... lenea, nevoia de a face o meserie, de a-mi cîștiga viața au făcut să nu urmez studii medicale după studiile de filosofie, dar am lucrat totuși într-un spital psihiatric, la Sainte-Anne, și am lucrat avînd un statut special; era către 1955, aproape. În acel moment, profesiunea de psiholog în spitalele psihiatrice nu exista deloc sau abia începea să se

contureze, în Franța cel puțin. Fusesem recrutat în termeni vagi ca psiholog, dar de fapt nu aveam nimic de făcut şi nimeni nu ştia ce să facă cu mine, aşa încît am rămas timp de doi ani în stagiu, tolerat de medici, dar fără lucru. Aşa că am putut circula la granița dintre lumea medicilor şi lumea bolnavilor. Neavînd, bineînțeles, privilegiile medicilor, neavînd însă nici tristul statut al bolnavului. Raporturile între medici şi bolnavi, formele de instituție, cel puțin în spitalele psihiatrice, m-au uimit, m-au surprins de-a dreptul şi chiar pînă la angoasă. În fond, problema pe care mi-am pus-o n-a fost atît de a şti ce se petrece în mințile bolnavilor, cît ce se petrece între medici şi bolnavi. Ce se petrece între aceşti oameni, dincolo de zidurile, regulamentele, obiceiurile, constrîngerile, coercițiile, dar şi violențele de găsit în spitalele psihiatrice? Ce înseamnă toate acestea? Acest raport atît de dramatic, atît de încordat. Chiar dacă e organizat, justificat printr-un discurs ştiințific, nu e mai puțin adevărat că e un raport foarte ciudat... de luptă, de înfruntare, de agresivitate. Pe scurt, am vrut să fac oarecum istoria acestui raport între rațiune şi nebunie. Am încercat să resituez acest fapt în istoria generală. Am încercat să-l reaşez în istoria procedeelor prin care societatea modernă se diferențiase, introdusese diferențieri între indivizi. Că e diviziunea muncii, că sînt ierarhizările sociale, acea multiplicitate de niveluri pe care o găsim în societățile moderne, acea atomizare a indivizilor, de asemenea. Toate astea, cred, erau condiția pentru ca nebunii să primească statutul pe care l-au primit.

– *Vorbiți de Occident...*

– Da, cînd spun Occident, ştiți, e un cuvînt vag, neplăcut la întrebuințare şi aproape indispensabil. Vreau să spun că multe lucruri, multe practici sociale, practici politice, practici economice s-au născut şi s-au dezvoltat cu o forță enormă într-un fel de regiune geografică situată între Vistula şi Gibraltar, între coastele din nordul Scoției şi extremitatea sudică a Italiei. Nu vreau nicidecum să spun că lumea arabă, de pildă, nu a avut influență asupra tuturor acestora... sau Orientul Mijlociu, sau lumea persană... Nu e mai puțin adevărat că destinul nostru de om modern s-a articulat totuşi în această regiune şi de-a lungul unei anumite epoci care se situează între începutul Evului Mediu şi secolele al XVIII-lea sau al XIX-lea. Trebuie spus că, începînd cu secolul al XIX-lea, schemele de gîndire, formele politice, mecanismele economice fundamentale ale Occidentului au devenit universale, prin violența colonizării, în sfîrşit să spunem, cel mai adesea, au devenit universale. Eu asta înțeleg prin Occident, acest soi

de mic fragment al lumii al cărui straniu şi violent destin a fost să-şi impună în cele din urmă felul de a vedea, de a gîndi, de a spune şi de a face întregii lumi. E adevărat că lumea a intrat în conflict cu acest Occident, că s-a separat de el, că încearcă acum ... că a ajuns să-l facă să-şi piardă poziţia preeminentă, dar asta nu împiedică faptul că instrumentele care au fost folosite în lumea întreagă pentru a reduce Occidentul şi a-i scutura jugul, aceste instrumente tot Occidentul le-a forjat, mai pe toate.

– *Spuneţi că în Occident nu există influenţă din partea lumii arabe sau a Orientului Mijlociu...*

– Ba nu, dimpotrivă, am zis că ea există.

– *Da, nu putem spune că nu există...*

– Aşa e. Nu putem spune că nu există.

– *În ce sens?*

– E foarte dificil, de pildă, de conceput dezvoltarea gîndirii, a filosofiei, a ştiinţei, a economiei europene în Evul Mediu, dacă nu se ţine seama de lumea arabă. Iată... în acest sens... Luaţi exemplul religiei. Religia, transformările catolicismului, în sfîrşit, multe din transformările catolicismului în decursul secolelor XIV şi XV s-au datorat unei mari influenţe a unei filosofii, a unei gîndiri, a unei mistici arabe. Nu voi argumenta însă eu importanţa acestui fenomen în faţa cuiva din cultura spaniolă precum dumneavoastră.

– *Dar care erau, concret, aceste influenţe în viaţa religioasă, culturală şi chiar politică în Europa, Europa pe care am putea-o numi Europa occidentală? Cum s-a operat o asemenea fuziune a culturii occidentale cu acest aport al părţii orientale, arabe? Cum s-a petrecut asta?*

– Asta e întrebarea pe care mi-o puneţi? Ştiţi, eu sînt un istoric, nu sînt un filosof speculînd asupra istoriei lumii, eu nu sînt Spengler. Pe de altă parte, întrebarea pe care mi-o puneţi e o întrebare extraordinar de complicată. Cum se face? Nu, chiar nu pot spune... Precum preşedinţii americani, cînd îi pune în încurcătură o întrebare, voi răspunde: *no comment...*

– *De acord. Cred că există o influenţă complexă în Occident, în ceea ce se numeşte Occident, a culturilor orientale, că am putea spune că o mare parte a culturii occidentale se hrăneşte, fie direct, fie contradictoriu, din cultura orientală... printr-o opoziţie pe care am putea-o numi negativă, dar care o înglobează. Cum vedeţi acest fapt? Ştiu bine că sînteţi istoric mai degrabă decît filosof al istoriei, dar un istoric face totuşi puţină filosofie în istoria sa...*

– Da. E aici o problemă care, cred, a fost adesea atinsă în treacăt dar în fond niciodată tratată. Au fost două mari religii universale în lumea mediteraneană, lăsăm deoparte Asia, care e încă o altă problemă. Au fost două... erau trei monoteisme, cel iudaic, cel creştin şi cel musulman, au fost două religii cu vocaţie universalistă, religia creştină şi religia musulmană. Cum se face că lumea musulmană, religia musulmană, care părea să aibă şi care efectiv a avut, pînă în secolele XII şi XIII, un dinamism infinit mai mare, mai puternic decît creştinismul, ale cărei forme religioase, militare, sociale, culturale păreau mult mai suple, mult mai bogate, mult mai primitoare decît această lume creştină a Evului Mediu tîrziu, cum se face că de la un anumit moment lucrurile s-au răsturnat? Lumea musulmană a rămas pe loc, a încremenit într-un fel şi a fost puţin cîte puţin înglobată şi colonizată de către o lume creştină care, ea, se desţepenise şi a fost pînă acum marea vatră a universalităţii. Asta e o problemă de istorie, dar, într-adevăr, şi de filosofie în egală măsură.

– Aş vrea să revenim la lucruri mai concrete. Cum v-aţi pregătit prima carte? Plecînd de la ce experienţe?

– Din punct de vedere filosofic, eu m-am format într-un climat al fenomenologiei şi al existenţialismului. Adică al formelor de reflecţie nemijlocit legate, alimentate, hrănite de experienţele trăite. Şi, în fond, tocmai elucidarea acestei experienţe trăite constituia filosofia, discursul filosofic. Or, fără să ştiu încă foarte bine de ce, s-a produs în acei ani, în anii cincizeci, şaizeci, şaptezeci, o schimbare la urma urmelor importantă în reflecţia teoretică, cel puţin aşa cum se desfăşura ea în Franţa; o importanţă din ce în ce mai puţin mare acordată experienţei nemijlocite, trăite, intime a indivizilor. În schimb, o importanţă crescîndă acordată raportului lucrurilor între ele, culturilor diferite de ale noastre, fenomenelor istorice, fenomenelor economice. Priviţi cît de important a fost Lévi-Strauss, cel puţin în cultura franceză. Dar dacă e cineva departe de experienţa trăită, acela e Lévi-Strauss, al cărui întreg obiect era tocmai cultura cea mai străină cu putinţă de a noastră. La fel, importanţa psihanalizei, şi mai ales a psihanalizei de tip lacanian, în Franţa, care a început către anii aceia. Cărui fapt se datora asta, dacă nu că, în această psihanaliză, nu la experienţa trăită a indivizilor se recurgea, nu cu ea avem de-a face, nu asta se voia elucidat, ci structurile inconştientului, nu conştiinţa, ci inconştientul. M-am interesat aşadar din motive personale, biografice de această problemă a nebuniei, şi nu am fost nici eu tentat să încerc să elucidez în interiorul conştiinţei mele care putea fi raportul pe care-l

întreţineam cu nebunia sau cu nebunia mea, ci, în schimb, m-a pasionat problema statutului istoric, social, politic al nebuniei într-o societate ca a noastră. În aşa fel încît am fost imediat îndemnat să folosesc materialul istoric şi, în loc să mă analizez pe mine însumi, în loc să fac introspecţia, analiza experienţei mele trăite, m-am aruncat cu capul înainte în praful arhivelor, am încercat să regăsesc documente, texte, mărturii privind statutul nebuniei.

– Vorbiţi despre acest statut al nebuniei pe plan politic, social, istoric. Cum l-aţi parcurs în traiectoria cercetării dumneavoastră?

– Nebunia a fost din ce în ce mai medicalizată de-a lungul întregii istorii a Occidentului. În Evul Mediu, desigur, se considera că anumiţi indivizi erau bolnavi cu duhul sau cu capul sau cu creierul. Dar era cu totul excepţional. În esenţă, nebunul, deviatul, neregulatul, cel care nu se comporta sau care nu vorbea ca toată lumea nu era perceput ca un bolnav. Şi doar treptat a început să fie anexat la medicină fenomenul nebuniei, să se considere că nebunia e o formă de maladie şi, la limită, că orice individ, chiar normal, era poate bolnav în măsura în care putea fi nebun. Această medicalizare e în realitate un aspect al unui fenomen mai vast - medicalizarea generală a existenţei. Aş spune, foarte schematic, că marea problemă a societăţilor occidentale începînd cu Evul Mediu pînă în secolul al XVIII-lea au fost dreptul, legea, legitimitatea, legalitatea şi că s-a cucerit dificil o societate de drept, dreptul indivizilor, în decursul tuturor luptelor politice care au traversat, care au zguduit Europa pînă în secolul al XIX-lea; şi în chiar momentul în care se credea, în care revoluţionarii francezi credeau că au atins o societate de drept, iată că s-a întîmplat ceva, ceva ce încerc tocmai să analizez, ceva care a făcut să se intre în societatea normei, a sănătăţii, a medicinei, a normalizării - modul nostru esenţial de funcţionare în prezent.

Uitaţi-vă ce se petrece azi în justiţia penală a majorităţii ţărilor din Europa. Cînd ai de-a face cu un criminal, problema imediată e de a şti dacă nu cumva e nebun, care sînt motivele psihologice pentru care a comis crima, tulburările pe care le-a cunoscut în copilărie, tulburările mediului său familial... Lucrurile sînt imediat psihologizate; psihologizate, adică medicalizate.

– Vorbiţi despre medicalizare, nu numai despre nebunie.

– Da, şi despre cea a indivizilor în general, a existenţei în general. Uitaţi-vă, de pildă, ce se întîmplă cu privire la copii. În secolul al XVIII-lea, au început în mod intensiv preocupările pentru sănătatea copiilor, şi tocmai datorită acestei griji a putut scădea

considerabil mortalitatea lor. Mortalitatea infantilă era încă uriaşă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, dar medicalizarea nu a încetat să se extindă şi să se accelereze, iar acum părinţii sînt, faţă de copii, într-o postură aproape întotdeauna medicalizantă, psihologizantă, psihiatrizantă. La cea mai mică nelinişte a copilului, cea mai mică nervozitate sau cea mai mică teamă: ce se întîmplă, ce s-a întîmplat, ce nu i-a priit, e oare pe cale să-şi rezolve complexul oedipian? Toate raporturile sînt astfel parazitate de gîndirea medicală, de îngrijirea medicală...

– Ce este gîndirea medicală? În ce sens folosiţi acest termen?

– Prin gîndire medicală înţeleg un mod de a percepe lucrurile care se organizează în jurul normei, care încearcă adică să separe ceea ce e normal de ceea ce e anormal, care nu e întocmai licitul şi ilicitul; gîndirea juridică distinge licitul şi ilicitul, gîndirea medicală distinge normalul şi anormalul; ea îşi da, căuta să-şi dea mijloacele de corecţie care nu sînt întocmai mijloace de pedepsire, ci mijloace de transformare a individului, o întreagă tehnologie a comportamentului fiinţei umane legată de asta...

– Şi cum se operează formarea tuturor acestora în mişcarea istorică?

– Toate astea sînt profund legate de dezvoltarea capitalismului; altfel spus,, capitalismul nu a putut funcţiona cu un sistem de putere politică oarecum indiferentă faţă de indivizi. Puterea politică într-o societate de tip feudal presupunea în esenţă ca săracii să plătească dijmă seniorului sau oamenilor deja bogaţi, să presteze, de asemenea, serviciul militar. Dar de ceea ce făceau indivizii, nu se prea îngrijora nimeni, puterea politică era pînă la urmă indiferentă. Ceea ce exista în ochii unui senior era pămîntul său, satul şi locuitorii satului său, erau, la limită, familiile, dar indivizii, concret vorbind, nu intrau în atenţia puterii. A venit o vreme cînd a trebuit ca fiecare să fie în mod efectiv perceput de ochiul puterii, se voia o societate de tip capitalist, altfel spus,, cu o producţie intensificată la maximum, eficientizată la maximum; cînd a fost nevoie, în diviziunea muncii, de oameni capabili să facă una, de alţii să facă alta, ,de asemenea, cînd a apărut teama că mişcări populare de rezistenţă, sau de inerţie, sau de revoltă pot să răstoarne această ordine capitalistă pe cale să se nască, atunci a fost nevoie de o supraveghere precisă şi concretă a tuturor indivizilor, şi cred că medicalizarea de care vorbeam e legată de acest fapt.

– Cum stabiliţi acest raport?

– O dată cu medicalizarea, normalizarea, ajungeţi să obţineţi un

fel de ierarhie a indivizilor capabili sau mai puțin capabili, cel care se supune unei anumite norme, cel care deviază, cel care poate fi corectat, cel care nu poate fi corectat, cel care poate fi corectat prin cutare mijloc, cel pentru care trebuie folosite alt mijloace. Tocmai acest fapt, acest gen de luare în considerare a indivizilor în funcție de normalitatea lor este, cred, unul dintre marile instrumente de putere în societatea contemporană.

– *În funcție de eficiența sa în producție...*

– Da, eficiența sa în producție în sensul foarte larg al termenului.

– *Da, nu de producție pur și simplu...*

– Nu de producție doar manuală...

– *... de mărfuri. Producție umană...*

– Asta e.

– *Asta poate fi arta însăși...*

– Iată, întru totul.

– *Sînt multe lucruri în tot ce spuneți. Sînt atîtea încît nu știu pe care să-l reluăm. De pildă, spuneți că acest raport care există între medicalizare și nevoia unei anumite eficiențe sociale s-a stabilit în momentul capitalismului.*

– Așa e, da.

– *Și cum s-ar putea descrie acest moment?*

– E un fenomen care a durat vreme îndelungată, care a trecut printr-o mie de canale diferite. Îl vedeți, de exemplu, apărînd în ordine religioasă foarte devreme, înainte de Reformă, cînd încep să se dezvolte practici de devoțiune, practici de confesiune, de dirijare de conștiință, de examen de conștiință, arătînd cît de îndeaproape se interesează Biserica catolică de indivizi și nu numai de păcatele lor, nu numai de un fel de comportament legal sau ilegal, nu, se vrea cu adevărat să se știe cum se petrec toate astea în mintea și în inima oamenilor. E un fenomen pe care-l vedeți apărînd devreme, cam în secolul al XV-lea și la începutul secolului al XVI-lea. Din acest moment, de asemenea, vedeți Occidentul începînd să se preocupe mult de educație, nu numai de educația clericilor, ci în egală măsură de educația oamenilor care vor fi meniți să fie negustori, comercianți, oameni ai legii. Începe formarea copiilor destul de devreme; această educație, încă burgheză, va deveni pe urmă mai populară. Și la fel în armată: vedeți aceste fenomene de disciplinare apărînd în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. E, așadar, un fenomen multiplu, care poate fi plasat în general sub semnul dezvoltării capitalismului, dar, de fapt, cînd privim lucrurile în amănunt, ne dăm seama că e un proces care a

avut origini multiple şi, în cele din urmă, puţin cîte puţin, s-a organizat în fascicul.

– *Care se inserează într-o traiectorie istorică...*

– Aşa e.

– *Spuneaţi că această preocupare, care poate fi numită de elită a burgheziei, devine o preocupare populară.*

– Cred că unul dintre lucrurile importante e tocmai acesta, că toate aceste preocupări privind corpul, sănătatea, normalitatea etc., burghezia le-a avut mai întîi pentru ea însăşi, pentru descendenţa ei, pentru copii ei, pentru oamenii care făceau parte din acel grup, şi doar treptat s-au aplicat proceduri de normalizare şi altor straturi sociale, în special proletariatului.

– *Cărui fapt i se supune acest aspect?*

– Burghezia a fost mai întîi în mod fundamental preocupată de propria sa sănătate. Într-un anume fel, e deopotrivă salvarea şi afirmarea forţei sale. La urma urmei, sănătatea muncitorilor era luată în batjocură. Amintiţi-vă ce povesteşte Marx despre formidabilul masacru al clasei muncitoare la care a asistat Europa la începutul secolului al XIX-lea, cînd în condiţii de locuit groaznice, subnutriţi, oamenii, bărbaţi, femei, copii, mai ales, erau siliţi să muncească un număr de ore pentru noi inimaginabil: şaisprezece ore, şaptesprezece ore de lucru pe zi. De unde o mortalitate formidabilă. Şi apoi, de la un moment dat, problemele legate de mîna de lucru punîndu-se altfel, a devenit necesar ca muncitorii angajaţi să fie păstraţi cît mai îndelung posibil şi, evident, era mai bine ca un muncitor să fie făcut să muncească intens opt ore, nouă, zece ore mai degrabă decît să fie ucis făcîndu-l să lucreze paisprezece, cincisprezece, şaisprezece ore. Materialul uman, constituit de clasa muncitoare, a fost considerat puţin cîte puţin ca o resursă preţioasă de care nu trebuia abuzat.

– *Aproape un mijloc material... Vreţi să ne vorbiţi de modul în care treceţi de la o carte la alta?*

– Nu sînt un filosof şi nici un scriitor. Nu fac o operă, fac cercetări istorice şi politice deopotrivă; sînt antrenat adesea de probleme pe care le-am întîlnit într-o carte, pe care nu le-am putut rezolva în acea carte, încerc, aşadar, să le tratez într-o carte următoare. Există şi fenomene de conjunctură care fac în aşa fel încît, la un moment dat, cutare problemă să apară ca o problemă urgentă, din punct de vedere politic urgentă, de actualitate, şi, din cauza asta, mă interesează. Am scris *Istoria nebuniei* către anii 1955-1960; puţină lume, în definitiv, se interesa de problema asta, antipsihiatria tocmai

pornise în Marea Britanie, dar nimeni nu ştia de existenţa ei în Franţa, iar eu nu ştiam că existau Laing şi Cooper. La acea vreme, într-adevăr, din motive personale, am fost îndemnat să scriu cartea asta. În schimb, cînd am scris ceva despre sistemul penal şi despre închisori, acum trei ani, era ceva legat de întreaga mişcare de contestare a sistemului penal la care se asistase în Franţa, în Italia, în Germania, în Statele Unite. În acest caz, era pentru a răspunde unei cereri imediate.

– Munca dumneavoastră e mai degrabă cercetarea istorică şi politică. Ce aţi putea să-mi spuneţi despre asta?

– Analiza politică, în decursul ultimilor o sută de ani sau pe aproape a fost întotdeauna comandată fie de teorii economice, fie de o filosofie a istoriei, să zicem de edificiile importante şi întrucîtva solemne, ca marxismul. Or, cred că experienţa pe care noi am avut-o de-a lungul acestor ultimi douăzeci, treizeci de ani, cu stalinismul, de exemplu, cu China, de asemenea, a făcut totuşi inutilizabile, cel puţin în multe din aspectele lor, analizele tradiţionale ale marxismului. În aceste condiţii, cred că trebuia nu să abandonăm marxismul ca pe un fel de vechi capriciu de care ne-am putea bate joc, ci să fim mult mai puţin fideli decît voiam altădată să fim literei înseşi a teoriei şi să încercăm să resituăm analizele politice asupra societăţii actuale nu atît în cadrul unei teorii coerente, ci pe fondul unei istorii reale. Cred că tocmai eşecul marilor sisteme teoretice în a face analiza politică actuală ne trimite la un fel de empirism, poate nu foarte glorios, empirismul istoricilor.

– Cum se situează munca dumneavoastră de istoric în raport cu acest fapt?

– E esenţialmente o muncă plecînd de la o interogaţie politică, politică în sens larg: care sînt relaţiile de putere care funcţionează într-o societate precum a noastră? Putere a raţiunii asupra nebuniei era această carte, putere a medicilor asupra bolnavilor, o carte pe care am făcut-o asupra clinicii, putere a aparatului judiciar asupra delincvenţilor, putere asupra sexualităţii indivizilor... Sînt cărţile pe care am început de curînd să le public. E, în fond, analiza relaţiilor de putere în societatea noastră.

– Şi ce înseamnă relaţia de putere?

– Cred că, tradiţional, se considera că e suficient, pentru a analiza puterea, să fie studiate formele juridice care reglează ce e permis şi ce e interzis.

– Norma...

– Nu, tocmai, nu chiar de-a dreptul norma, dreptul, legea. Cred

că, de fapt, dreptul care distinge între ceea ce e permis şi ceea ce e interzis nu-i decît un instrument de putere, în cele din urmă destul de inadecvat şi destul de ireal şi abstract. Că, în mod concret, relaţiile de putere sînt mult mai complexe, şi tocmai acest întreg extra-juridic, toate aceste constrîngeri extra-juridice apasă asupra indivizilor şi traversează corpul social; asta am încercat eu să analizez.

– *Ce este extra-juridicul?*

– Luaţi un exemplu foarte simplu. Cînd un medic psihiatru impune unui individ o internare, un tratament, un statut, cînd îi dă un statut care nu mai este cel de cetăţean pe de-a-ntregul, el iese din drept, chiar dacă anumite acte ale sale sînt protejate de drept. Invers, cînd un aparat judiciar, precum un tribunal penal spune, în faţa unui criminal, că nu ştie ce-i de făcut cu el, cînd se adresează unui psihiatru pentru a-i cere o expertiză care să-i spună dacă acest individ e normal sau anormal, ieşim din drept. Întrebarea dreptului e: a făcut cutare lucru, el e cel care l-a făcut, avea circumstanţe atenuante, cum o să fie pedepsit? Asta e tot. Cu întrebarea: e normal, anormal, avea pulsiuni agresive? Vedeţi, juridicul care iese din juridic, care intră în medical. Mă interesează toate aceste fenomene.

– *E ceea ce numiţi putere.*

– Da. Cred că mecanismele de putere sînt mult mai vaste decît simplul aparat juridic, legal, şi că puterea se exercită prin proceduri de dominare în număr foarte mare.

– *Spuneţi că există o putere juridică, că există un extra-juridic în care operează, de asemenea, o putere. Iar raportul tuturor acestora ar fi puterea?*

– Da, sînt relaţiile de putere. Ştiţi, relaţiile de putere sînt cele pe care aparatul de stat le exercită asupra indivizilor, dar şi aceea pe care tatăl de familie o exercită asupra soţiei sale şi asupra copiilor săi, puterea pe care o exercită medicul, puterea pe care o exercită notarul, e puterea pe care patronul o exercită în uzină asupra muncitorilor săi.

– *Dacă am înţeles bine, mai degrabă decît o putere, există raporturile complexe ale puterii...*

– Aşa e.

– *Cum aţi conceput geneza acestor puteri, cum sînt ele transmise astăzi, plecînd de la ce?*

– Aceste relaţii de putere ajung, în ciuda complexităţii şi diversităţii lor, să se organizeze într-un fel de figură globală. Am putea spune că e dominaţia clasei burgheze sau a anumitor elemente ale clasei burgheze asupra corpului social. Dar nu cred să fie clasa

burgheză sau cutare elemente ale clasei burgheze cele care impun ansamblul acestor relaţii de putere. Să spunem că ea profită de pe urma lor, că le foloseşte, le deviază, încearcă să intensifice unele dintre aceste relaţii de putere sau, dimpotrivă, încearcă să le atenueze pe altele. Nu există aşadar un focar unic, ci o îmbinare de relaţii de putere care, în total, face posibilă dominaţia unei clase sociale asupra alteia, a unui grup asupra altuia.

– E un fel de loc în care, în mod istoric, s-a aşezat o clasă precum burghezia care, la un nivel istoric, capătă un fel de putere dezvoltată tot la un nivel istoric.

– Aşa e, da.

– Ea profită conştient şi inconştient de acest fapt.

– Întru totul.

– Aţi spus că nebunia nu era nebunie pînă în momentul în care apare o societate care o creează...

– Nu vreau să spun că nebunia nu exista. Cred că, de altfel, categoria de maladie mentală acoperind un număr considerabil de indivizi şi de comportamente diferite e ceva relativ nou. Încă o dată, grecii, romanii, arabii, oamenii Evului Mediu recunoşteau că anumiţi indivizi erau bolnavi cu creierul, cum se zicea, sau cu duhul sau cu capul, dar erau cunoscuţi doar cîţiva dintre ei. Pentru tot restul, exista o mare toleranţă. Priviţi, în arabă, de pildă, utilizarea cuvîntului *meznoun*: e *meznoun* cineva care e puţin cam aşa, care e poate puţin înrudit cu diavolul; în orice caz, nu e un bolnav depinzînd de intervenţia unui medic şi a unei întreprinderi terapeutice.

– Stabiliţi un raport între normă şi jurisprudenţă şi categoriile de nebunie...

– Jurisprudenţa e cunoaşterea juridică acumulată plecînd de la practica judiciară însăşi. Lucru cert, există o jurisprudenţă a nebuniei, dar nu asta contează...

– Ci mai degrabă medicalizarea.

– Da.

– Acum, dacă vreţi, aş vrea să vorbim de ultima dumneavoastră carte, un vast proiect... aş vrea să-mi spuneţi care e concepţia proiectului.

– Concepţia proiectului e deopotrivă simplă şi oarecum delicat de explicat. La drept vorbind, nu avem în franceză un cuvînt, nu ştiu dacă există în alte limbi, pentru a desemna exact ce aş vrea să fac, despre ce aş vrea să vorbesc. Nu vreau să vorbesc despre sexualitate ca organizare fiziologică în corp şi nici despre sexualitate ca şi

comportament. Ceea ce mă interesează e să ştiu, să fac istoria felului în care, în discursurile religioase, ştiinţifice, morale, politice, economice ,de asemenea,, s-a pus problema sexualităţii, ce formă de interes a existat, începînd cu Evul Mediu, pentru sexualitate. Căci mi se pare că dacă e adevărat că sexualitatea a fost puternic încadrată de sisteme de interdicţii în societatea noastră, exista , totodată, un fenomen important asupra căruia nu s-a insistat poate prea mult, acela că în societăţile noastre a existat un interes din ce în ce mai mare, din ce în ce mai intens pentru sexualitate. Puţin cîte puţin, s-a ajuns la a se considera că e lucrul cel mai important pentru existenţa umană. S-a ajuns la a spune că dacă se înţelege sexualitatea unui individ, în mare, s-a înţeles esenţialul a ceea ce este el, a ceea ce e viaţa sa, existenţa sa, destinul său. E aşadar vorba de istoria interesului pe care societăţile occidentale l-au purtat sexualităţii. Nu am intenţia să retrasez această istorie nici în parte nici în întregime, nu vreau să fac o istorie doar exhaustivă, voi lua doar aceste puncte. Voi studia, în următorul volum, concepţia creştină asupra cărnii, din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea, apoi voi studia maniera în care a fost problematizată sexualitatea copiilor, apoi sexualitatea femeilor, apoi sexualitatea perverşilor...

– Şi credeţi că va lua mult timp?

– Nu ştiu prea bine. Zece ani...

– Să revenim la Voinţa de cunoaştere. *Există aici lucruri care mi se par foarte interesante. Raportul pe care-l stabiliţi între ceva de care se vorbea la modul general, raportul între felul de a trăi sexualitatea în Occident cu...*

– Arta erotică... În Occident, interesul purtat sexualităţii a fost în mod esenţial legat de dorinţa de a constitui cu privire la ea un discurs ştiinţific care să permită, deopotrivă, să fie analizată, controlată, normalizată. În vreme ce în alte societăţi, orientale sau nu neapărat, societăţi non occidentale, a existat şi acolo o mare preocupare pentru sexualitate, dar, cel mai adesea, mi se pare, cu perspective de a cultiva sexualitatea, de a o face cît mai intensă cu putinţă, de a împinge plăcerea la maxim, de a o face să servească vieţii spirituale. Mi se pare că avem aici două tipuri de raportare la sexualitate.

– Ce a putut produce acest fapt ca viaţă cotidiană?

– Produce, pe de o parte, această valorizare generală a sexualităţii, această conştiinţă de care fiecare dintre noi e locuit că sexualitatea e problema cea mai importantă pentru el şi că, dacă vrea să se cunoască pe sine însuşi, trebuie să-şi cerceteze sexualitatea. Asta

are, de asemenea, drept consecință faptul că sexualitatea devine un obiect medicalizabil cu care te prezinți, de îndată ce ai o problemă sau un necaz, la psihiatru, la psihanalist, la psiholog, la sexolog, la terapeut.

– *Definiți această voință de cunoaștere drept căutarea autoconștiinței...*

– În Occident, sexualitatea a fost în mod esențial obiectul unei cunoașteri. Această cunoaștere nu e de dată recentă; și nu cu Freud a început să se spună pur și simplu că secretul omului era în sexualitatea sa, asta s-a spus înaintea lui, psihiatrii și medicii secolului al XIX-lea și, în egală măsură, gîndirea creștină, teologia creștină, pastorala creștină o spuseseră deja.

– *Mai spuneți în cartea dumneavoastră că acest fel de cunoaștere e contradictoriu.*

– Nu, în ce sens?

– *În sensul că începînd cu secolul al XIX-lea, cred, există o supraabundență de discurs asupra sexualității, dar acest discurs devine voință de cunoaștere doar prin contradicție, deoarece prima sa voință era să ascundă.*

– Da, mă rog, nu sînt sigur că asta a fost de la bun început voință de a ascunde, căci, de fapt, bineînțeles, s-au interzis anumite lucruri, s-a interzis să se vorbească, s-a interzis să fie arătate un număr de lucruri, dar, în același timp, s-a căutat întotdeauna să se cunoască ce se întîmplă, cum se face. Priviți ce se întîmplă în Evul Mediu, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Regulile de decență au devenit din ce în ce mai stricte, dar în același timp indiscreția confesorilor devenea din ce în ce mai mare. Și se interzicea oamenilor să vorbească în public de anumite lucruri, dar gîndiți-vă la detaliile care erau cerute la spovedanie și mai ales gîndiți-vă la toată atenția care se impunea purtată propriei sexualități, diferitelor mișcări ale dorinței, pentru tot ce se petrecea în inima și în corpul oamenilor. Intensificarea acestui raport indică în fond o foarte profundă curiozitate sub tăcerea impusă.

– *Care sînt perspectivele acestei voințe de cunoaștere și care vor fi perspectivele acestei voințe de plăcere, dacă putem spune astfel, ale sexualității non occidentale?*

– Pentru societățile non occidentale, n-aș putea să vă spun. Cred că aceasta voință de cunoaștere occidentală produce fenomene foarte curioase, căci tocmai această voință de cunoaștere i-a făcut pe oameni să-și dea seama că sexualitatea lor nu era liberă. În consecință, mișcările de eliberare sexuală care s-au dezvoltat în Occident s-au

născut, în parte, chiar din aceste mecanisme prin care se încerca aservirea. Tocmai aici ofensiva puterii provoacă o mişcare de rezistenţă.

– *Care sînt consecinţele acestui fapt?*

– Ne aflăm în prezent într-o situaţie relativ periculoasă, în sensul că un interes prea puternic, prea medical pentru sexualitate riscă să subjuge sexualitatea unei puteri normalizatoare. În schimb, cred că, în mişcările de eliberare care au avut loc de curînd, care mai pot încă avea loc, revendicarea unei sexualităţi libere...

TORTURA E RAȚIUNEA

– Ați scris Istoria nebuniei, a clinicii și a închisorii. *Benjamin a spus odată că înțelegerea noastră asupra istoriei e cea a învingătorilor. Scrieți cumva istoria celor care pierd?*

– Da, mi-ar plăcea mult să scriu istoria învinșilor. E un vis frumos pe care mulți îl împărtășesc: să se dea în sfîrșit cuvîntul celor care nu au putut să-l ia pînă în prezent, celor care au fost constrînși la tăcere de istorie, de violența istoriei, de toate sistemele de dominare și de exploatare. Da. Dar sînt două dificultăți. În primul rînd, cei care au fost învinși – în caz că există învinși – sînt prin definiție cei cărora le-a fost retras cuvîntul! Și dacă, totuși, ar vorbi, nu ar vorbi propria lor limbă. Li s-a impus o limbă străină. Nu sînt muți. Nu că vorbesc o limbă pe care n-am fi auzit-o și pe care ne-am simți acum obligați s-o ascultăm. Prin faptul că erau dominați li s-a impus o limbă și niște concepte. Iar ideile care le-au fost astfel impuse sînt urma cicatricelor oprimării căreia îi erau supuși. Cicatrice, urme care le-au impregnat gîndirea. Aș spune, chiar, care le impregnează pînă și atitudinea corporală. A existat vreodată limba învinșilor? E o primă întrebare. Dar aș vrea să pun altă întrebare: se poate oare descrie istoria ca un proces de război? Ca o succesiune de victorii și de înfrîngeri? E o problemă importantă căreia marxismul nu i-a dat niciodată de capăt. Cînd se vorbește de lupta de clasă, ce se înțelege prin luptă? E vorba de război, de bătălie? Pot fi decodate confruntarea, oprimarea care se produc înăuntrul unei societăți și care o caracterizează, poate fi descifrată această confruntare, această luptă ca un fel de război? Nu sînt procesele de dominare mai complexe, mai complicate decît războiul? De exemplu: voi publica în cursul lunilor care vin o întreagă serie de documente avînd legătură cu internarea și cu încarcerarea în

secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*. Se va vedea atunci că internarea şi încarcerarea nu sînt măsuri autoritare, venite de sus, nu sînt măsuri care ar fi lovit în oameni, precum fulgerul căzut din cer, care le-ar fi fost impuse. De fapt, oamenii se simţeau ei înşişi necesari, oamenii între ei, chiar în familiile cele mai sărace, chiar mai ales în grupurile cele mai defavorizate, cele mai nefericite. Internarea era resimţită ca un fel de necesitate pentru a rezolva problemele pe care le aveau oamenii între ei. Conflictele grave în sînul familiilor, chiar la cei mai săraci, nu puteau fi rezolvate fără probleme, fără internare. De unde naşterea unei întregi literaturi în care oamenii explică instanţelor puterii cît de infidel a fost un soţ, în ce hal o soţie şi-a înşelat bărbatul, cît de insuportabili erau copiii. Şi cereau ei înşişi, în limba puterii dominante, încarcerarea vinovaţilor.

– Pentru dumneavoastră, trecerea de la pedepsire la supraveghere e importantă în istoria represiunii.

– În istoria sistemului penal a existat un moment important – şi asta în cursul secolului al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea. În monarhiile europene, crima era nu numai dispreţ faţă de lege, transgresare; era în acelaşi timp un fel de ultragiu adus regelui. Orice crimă era, ca să zic aşa, un mic regicid. Era atacată nu numai voinţa regelui, ci, într-un fel, forţa sa fizică. În aceste condiţii, pedeapsa era reacţia puterii regale împotriva criminalului. Dar, în cele din urmă, modul în care funcţiona acest sistem penal era deopotrivă prea costisitor şi ineficient. În măsura în care puterea centrală regală era în mod direct legată de crimă, acest sistem era prea departe de a pedepsi toate crimele. E adevărat că pedeapsa era întotdeauna violentă şi solemnă. Dar ochiurile sistemului penal erau foarte slabe, şi era uşor să te strecori printre ele. Cred că a existat, în decursul secolului al XVIII-lea, nu numai o raţionalizare economică – ceea ce a fost adesea studiat în amănunt – ,ci, în egală măsură, o raţionalizare a tehnicilor politice, a tehnicilor de putere şi de dominare. Disciplina, adică sistemele de supraveghere continuă şi ierarhizată cu ochiuri foarte strînse, disciplina e o mare şi importantă descoperire a tehnologiei politice.

– Victor Hugo a numit crima o lovitură de stat venită de jos. Pentru Nietzsche, la fel, crima era o revoltă împotriva puterii în

---

* *Dezordinea familiilor (Le desordre des familles)* (cu A. Farge), Paris, Juillard/Gallimard, col. "Archives", 1982.

vigoare. Iată întrebarea mea: sînt victimele represiunii un potențial revoluționar? Există o lacună în ceea ce numiți mecanica rușinii?

– E o problemă importantă și foarte interesantă: e problema semnificației valorii politice a transgresiunii, a criminalității. Pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a putut exista o anumită incertitudine, o trecere permanentă de la crimă la înfruntarea politică. Furtul, incendierea, asasinatul constituiau o manieră de a ataca puterea în vigoare. Începînd cu secolul al XIX-lea, noul sistem penal a putut însemna, între altele, că a fost organizat un sistem care își dădea, în aparență, ca scop transformarea indivizilor. Dar scopul real era crearea unei sfere criminalizate specifice, un strat care trebuia izolat de restul populației. Din această cauză, acest strat a pierdut o parte din funcțiunea sa politică critică. Iar acest strat, această minoritate izolată a fost folosită de putere pentru a inspira teamă restului populației, pentru a controla mișcările revoluționare și pentru a le sabota. De exemplu, sindicatele muncitorilor. Puterea recruta din acest strat spadasini, ucigași stipendiați, pentru a-și impune scopurile politice. În plus, era rentabil, de exemplu cu prostituția, traficul de femei și de arme, iar acum cu traficul de droguri. În prezent, din secolul al XIX-lea încoace, criminalii au pierdut orice fel de dinamism revoluționar. Sînt convins de asta. Ei alcătuiesc un grup marginal. Li s-a dat conștiința acestui fapt. Ei constituie o minoritate artificială, dar utilizabilă, în sînul populației. Ei sînt excluși din societate.

– Închisoarea produce criminali, azilul alienați, nebuni, iar clinica, bolnavi, și asta în interesul puterii.

– Tocmai asta e. Dar e și mai aiurea. E greu de înțeles: sistemul capitalist pretinde că luptă împotriva criminalității, că o elimină prin acest sistem carceral care produce tocmai criminalitate. Ceea ce pare contradictoriu. Eu zic așa: criminalul produs de închisoare e un criminal util, util pentru sistem. Căci e manipulabil, poate fi întotdeauna șantajat. E încontinuu supus unei presiuni economice și politice. Toată lumea știe, delincvenții sînt cel mai ușor de folosit pentru a organiza prostituția. Devin proxeneți. Se fac ucigași plătiți pentru politicieni dubioși, fasciști.

– Programele de reinserție socială ar avea, așadar, o funcție de alibi. Cînd reinserția socială reușește, să fie tocmai adaptarea la condiții cea care produce nebunia, boala și criminalitatea? E mereu repetarea aceleiași mizerii.

– Nu asta e atît problema, adică demistificarea programelor de reinserție socială, pentru că, așa cum se spune, aceste programe ar

readapta delincvenţii la condiţiile sociale dominante. Problema e desocializarea. Aş vrea să critic opinia pe care o găsim din păcate prea des la stîngişti, o poziţie cu adevărat simplistă: delincventul, la fel ca nebunul, e cineva care se revoltă şi e închis pentru că se revoltă. Aş spune invers: a devenit delincvent pentru că a intrat la închisoare. Sau, mai bine zis, micro-delincvenţa care exista la început s-a transformat într-o macro-delincvenţă prin închisoare. Închisoarea provoacă, produce, fabrică delincvenţi, delincvenţi profesionişti, iar aceşti delincvenţi sînt doriţi pentru că sînt utili: ei nu se revoltă. Sînt utili, manipulabili – ei sînt manipulaţi.

– Sînt aşadar şi o legitimare a puterii. Szasz a descris asta în cartea sa Fabriquer la folie*: *tot aşa cum, în Evul Mediu, vrăjitoarele au justificat Inchiziţia, criminalii justifică poliţia, iar nebunii, azilurile.*

– Trebuie să existe delincvenţi şi criminali pentru ca populaţia să accepte poliţia, de exemplu. Teama de crimă care e aţîţată în permanenţă de cinema, de televiziune şi presă e condiţia pentru ca sistemul de supraveghere poliţienească să fie acceptat. Se spune în mod curent că reinserţia socială înseamnă adaptare la raporturile de dominare, acomodare la oprimarea ambiantă. Toate astea ar trebui să înceteze. Mi se pare întrucîtva îndepărtat de realitate. Nu ştiu cum se petrec lucrurile în Germania, dar în Franţa e aşa: nu există reinserţie. Toate pretinsele programe de reinserţie sînt dimpotrivă programe de marcaj, programe de excludere, programe care îi împing pe cei vizaţi mereu mai adînc în delincvenţă. Nu merge altfel. Nu se poate, aşadar, vorbi de adaptare la raporturile burgheze capitaliste. Dimpotrivă, avem de-a face cu programe de desocializare.

– Ne-aţi putea, eventual, vorbi despre experienţele dumneavoastră cu Grupul de informare asupra închisorilor.

– Ascultaţi, e foarte simplu: cînd cineva a trecut prin aceste programe de reinserţie, de exemplu printr-o casă de educaţie supravegheată, printr-un cămin destinat deţinuţilor eliberaţi sau prin orice instanţă care, deopotrivă, îi ajută şi îi supraveghează pe recidivişti, asta face ca individul să rămînă marcat ca delincvent: în faţa patronului său, în faţa proprietarului locuinţei sale. Delincvenţa sa îl defineşte pe el şi raportul pe care mediul ambiant îl întreţine cu el într-atît încît se ajunge în situaţia că delincventul nu poate trăi decît

* Szasz (T.), *Fabriquer la folie*, trad. M. Manin şi J.-P. Cottereau, Payot, 1976.

într-un mediu criminal. Permanența criminalității nu e nicidecum un eșec al sistemului carceral, e dimpotrivă justificarea obiectivă a existenței sale.

– Pentru orice filosofie politică – de la Platon la Hegel - puterea era garantul dezvoltării raționale a statului. Freud spunea că nu sîntem făcuți să fim fericiți deoarece procesul civilizației impune refularea pulsiunilor. Utopiile lui Thomas Morus și Campanella erau state polițiste puritane. Întrebare: se poate imagina o societate în care rațiunea și sensibilitatea ar fi reconciliate?

– Dumneavoastră puneți două probleme: în primul rînd, problema raționalității sau a iraționalității statului. Se știe că, din antichitate, societățile occidentale s-au revendicat de la rațiune și că, în același timp, sistemul lor de putere a fost unul de dominare violentă, sîngeroasă și barbară. Asta vreți să spuneți? Voi răspunde: se poate oare spune în general că această dominare violentă a fost irațională? Cred că nu. Și cred că e important în istoria Occidentului că au fost inventate sisteme de dominare de o extremă raționalitate. A trecut mult timp pentru a ajunge aici, și încă și mai mult timp pentru a descoperi ce se găsea în spatele acestui fapt. Rezultă din asta un întreg ansamblu de finalități, de tehnici, de metode: disciplina domnește în școală, în armată, în uzină. Sînt tehnici de dominare de o raționalitate extremă. Fără a mai vorbi de colonizare, cu modul său de dominare sîngeroasă; e o tehnică gîndită cu maturitate, voită în mod absolut, conștientă și rațională. Puterea rațiunii e o putere sîngeroasă.

– Rațiunea care își spune rezonabilă în interiorul propriului său sistem este firește rațională, dar ea generează cheltuieli infinit mai importante; în speță spitalele, închisorile, azilurile de alienați.

– E aici o întreagă familie. Dar aceste costuri sînt mai mici decît s-ar crede; în plus, ele sînt raționale. Ele constituie chiar un cîștig. La o privire mai atentă, e chiar confirmarea raționalității. E îndeajuns să ne gîndim la consumul de produse farmaceutice, la întregul sistem economic, politic și moral care trăiește de pe urma sa. Nu sînt contradicții: nu există resturi, nici un fir de praf în mașinărie. Asta face parte din logica sistemului.

– Nu credeți că această raționalitate se răstoarnă, că există un salt calitativ în care sistemul nu mai funcționează, în care nu se mai poate reproduce?

– În germană, *Vernunft* are o semnificație mai largă decît “rațiune” (*raison*) în franceză. Conceptul german de rațiune are o dimensiune etică. În franceză, i se dă o dimensiune instrumentală,

tehnologică. În franceză, tortura e raţiune. Dar înţeleg foarte bine că în germană tortura nu poate fi raţiune.

– *Filosofii greci, Aristotel şi Platon, de pildă, aveau o reprezentare foarte determinată a idealităţii. Şi, în acelaşi timp, au descris o practică politică ce trebuia să protejeze statul, în care impunerea acestei idealităţi ar conduce la o trădare a idealurilor, ceea ce ei ştiau foarte bine. Astfel, erau conştienţi, pe de o parte, că raţiunea, raţionalitatea au ceva de-a face cu idealitatea, cu morala, şi, pe de altă parte, că, atunci cînd raţiunea devine realitate, ea nu mai are nimic de-a face cu moralitatea.*

– De ce? Mi se pare că nu există nici o ruptură, nici o contradicţie între fundamentele ideale ale politicii platoniciene şi o practică a cotidianului. Aceasta din urmă este consecinţa fundamentelor ideale. Sistemele sale de supraveghere, de disciplină, de constrîngere nu vi se par a fi consecinţa directă a acestui fundament conceput în mod ideal?

– *Platon era un pragmatic care ştia foarte precis că trebuia, pe de o parte, să producă ideologiile care să poată stabili norme etice şi morale obligatorii pentru toţi. Şi ştia tot la fel de precis că aceste norme morale erau nişte norme inventate care trebuiau impuse cu ajutorul soldaţilor, al represiunii, al violenţei şi al torturii, al brutalităţii. Şi, pentru el, asta era cu siguranţă o contradicţie.*

– De fapt, există această altă chestiune, cea a reprimării pulsiunilor şi instinctelor. Am putea spune că această reprimare era, pînă la un anumit punct, scopul pe care şi-l fixase o tehnologie a puterii întru totul raţională, de la Platon pînă la disciplinele noastre actuale. E un punct de vedere. Dar, pe de o parte, această refulare, această reprimare nu era iraţională în sine – în sens francez. Se poate ca asta să nu corespundă conceptului german de raţiune, dar cu siguranţă celui de raţiune în sens de raţionalitate. În al doilea rînd, e chiar atît de sigur că aceste tehnologii raţionale de putere au ca scop reprimarea instinctelor? N-am putea oare spune, dimpotrivă, că e adesea o manieră de a le stimula, de a le excita iritîndu-le, chinuindu-le, pentru a le duce acolo unde se vrea, făcîndu-le să funcţioneze în cutare sau cutare fel? Iau un exemplu: se zice că înainte de Freud nimeni nu se gîndise la sexualitatea copilului. Că, în orice caz, din secolul al XVI-lea pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, sexualitatea copilului ar fi fost cu totul ignorată, că ar fi fost proscrisă şi refulată în numele unei anumite raţionalităţi, a unei anumite morale de familie. Dacă priviţi cum s-au desfăşurat aceste lucruri, ce s-a scris, toate

instituțiile care s-au dezvoltat, veți constata că nu s-a vorbit decît de un singur lucru, în pedagogia reală, concretă, a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea: de sexualitatea copilului. Tocmai în Germania, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Basedow, Salzmann și Campe, de pildă, au fost complet hipnotizați de sexualitatea copilului, de masturbație. Nu mai știu care din ei, Basedow sau Salzmann, a deschis o școală al cărei program explicit era să-i dezobișnuiască pe copii, pe tinerii adolescenți de masturbație. Era scopul declarat. Ceea ce dovedește perfect că se știa, că exista preocupare pentru asta, că lumea s-a preocupat în permanență de asta. Și dacă ne întrebăm de ce părinții și educatorii s-au interesat atît de intens de ceva, în definitiv, atît de inofensiv și de răspîndit, ne dăm seama că în fond nu voiau decît un lucru; nu să nu se mai masturbeze copiii, ci dimpotrivă: sexualitatea copilului trebuia să devină atît de puternică, atît de excitată încît toată lumea să fie constrînsă să se ocupe de asta. Mama trebuia să vegheze fără încetare asupra copilului, să observe ce face, care e comportamentul său, ce se întîmplă noaptea. Tatăl supraveghea familia. Iar medicul și pedagogul roiau în jurul familiei. În toate aceste instituții, exista o piramidă de supraveghetori, de stăpîni, de directori, de prefecți, toți aceștia roind în jurul corpului copilului, în jurul periculoasei sale sexualități. Nu aș spune că sexualitatea a fost refulată: dimpotrivă, era ațîțată pentru a servi drept justificare unei întregi rețele de structuri de putere. De la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, familia europeană a fost literalmente sexualizată printr-o grijă asupra sexualității care nu a încetat să fie impusă familiei. Familia nu e nicidecum locul refulării sexualității. E locul exercițiului sexualității. Și nu cred că se poate spune că funcțiunea sa principală era reprimarea, cenzura pulsiunilor. Altfel spus,, mă gîndesc că schema lui Reich trebuie să fie complet abandonată. E ipoteza mea de lucru.

– Există o etică sceptică? Cînd nu mai există principii etice normative, cînd nu mai rămîn decît decizii pragmatice, se poate atunci imagina o alternativă la statul de poliție, cu atît mai mult cu cît țările care își spun socialiste nu dau deloc motive de speranță?

– Răspunsul la întrebarea dumneavoastră e trist, date fiind zilele sumbre pe care le trăim și dat fiind că succesiunea președintelui Mao a fost rezolvată pe calea armelor. Au fost împușcați sau închiși oameni, au fost puse în acțiune mitralierele. Astăzi, 14 octombrie, zi despre care putem spune, poate, că de la revoluția rusă din octombrie 1917 încoace, poate chiar de la marile mișcări revoluționare europene din 1848, adică de șaizeci de ani sau, dacă vreți, de o sută de ani încoace,

e prima dată cînd nu mai există pe pămînt un singur punct de unde ar putea țîșni lumina unei speranțe. Nu mai există orientare. Nici chiar în Uniunea Sovietică, asta e de la sine înțeles. Și nici în țările-satelit. Și asta e limpede. Nici în Cuba. Nici în revoluția palestiniană, nici în China, evident. Nici în Vietnam, nici în Cambodgia. Pentru prima oară, stînga, față de cele ce tocmai s-au întîmplat în China, toată această gîndire a stîngii europene, această gîndire revoluționară europeană care își avea punctele de referință în lumea întreagă și le elabora într-un mod determinat, așadar o gîndire care se orienta spre lucruri care se situau în afara ei înseși, această gîndire a pierdut reperele istorice pe care le găsea înainte în alte părți ale lumii. Ea și-a pierdut punctele de sprijin concrete. Nu mai există nici măcar o singură mișcare revoluționară, și cu atît mai puțin o singură țară socialistă, între ghilimele, de la care ne-am putea reclama pentru a spune: așa trebuie făcut! Asta e modelul! Aici e linia! E o stare de lucruri remarcabilă! Aș spune că sîntem trimiși în anul 1830, altfel spus, că trebuie să reîncepem totul. Totuși, anul 1830 avea încă în spate Revoluția franceză și întreaga tradiție europeană a Luminilor; trebuie să reîncepem totul de la capăt și să ne întrebăm de la ce, plecînd, se poate face critica societății noastre într-o situație în care acel ceva pe care ne sprijiniserăm implicit sau explicit pînă acum pentru a face această critică, într-un cuvînt, importanta tradiție a socialismului trebuie să fie fundamental repusă în chestiune, căci tot ce a produs această tradiție socialistă în istorie e de condamnat.

– Așadar, dacă înțeleg bine, sînteți foarte pesimist?

– Voi spune că a avea conștiința dificultății condițiilor nu înseamnă pesimism. Aș spune că tocmai în măsura în care sînt optimist văd dificultățile. Sau, dacă vreți, tocmai pentru că văd dificultățile – și ele sînt enorme – trebuie mult optimism pentru a spune: să reîncepem! Trebuie să fie posibil să reîncepem. Adică, să reîncepem analiza, critica – bineînțeles nu pur și simplu analiza societății zise "capitaliste", ci analiza sistemului social, etatist, puternic pe care-l găsim în țările socialiste și capitaliste. Asta e critica de făcut. E o sarcină enormă, desigur. Trebuie început de pe acum și cu mult optimism.

PUTERI ŞI STRATEGII

– Nu cumva există o răsturnare care face din critica întemniţării cuvîntul cheie al neoliberalismelor sau al neopopulismelor ?

– Mă tem, într-adevăr, de o anumită întrebuinţare a apropierii gulag-întemniţare. O anumită întrebuinţare care constă în a spune: fiecare avem gulagul nostru, e aici la uşile noastre, în oraşele noastre, în spitale, în închisori; e aici în minţile noastre. Mă tem ca nu cumva sub pretextul "denunţărilor sistematice" să se instaleze un eclectism binevoitor. Şi ca nu cumva să vină să se adăpostească aici o mulţime de manevre. Sînt îmbrăţişate, într-o vastă indignare, într-un mare "suspin Lamourette", toate persecuţiile politice din lume, şi se permite astfel P.C.F. să participe la un miting la care trebuie să vorbească Pliucici. Ceea ce-l autorizează pe numitul P.C.F. să ţină trei discursuri:

– adunării: iată-ne, pe noi şi pe voi, cu toţii laolaltă, foarte nefericiţi; problemele U.R.S.S.-ului sînt aceleaşi ca şi cele ale tuturor ţărilor din lume, nici mai mici şi nici mai rele, şi reciproc. Să ne împărţim luptele, adică să le divizăm;

– partenerilor electorali: vedeţi cît de liberi sîntem, şi noi ca şi voi, faţă de U.R.S.S.. Ca şi voi, denunţăm gulagul: lăsaţi-ne să o facem;

– în interiorul P.C.: vedeţi cît de abili sîntem în a evita problema gulagului sovietic. O dizolvăm în apa tulbure a întemniţărilor politice în general.

Mi se pare că trebuie distins între *instituţia gulag* şi *problema gulagului.* Ca toate tehnologiile politice, instituţia gulag îşi are istoria sa, transformările şi transferurile sale, funcţionarea şi efectele sale. Închiderea în epoca clasică face parte, pe cît se pare, din arheologia sa.

În ce priveşte problema gulagului, ea marchează o alegere

politică. Sînt cei care pun problema gulagului şi cei care n-o pun. A pune problema gulagului înseamnă patru lucruri:

a) Înseamnă a refuza să examinăm gulagul pornind de la textele lui Marx sau ale lui Lenin, întrebîndu-ne prin ce eroare, deviaţie, nesocotinţă, distorsiune speculativă sau practică, a putut fi trădată în aşa hal teoria.

Înseamnă dimpotrivă a examina toate aceste discursuri, oricît de vechi ar fi, pornind de la realitatea gulagului. Mai degrabă decît să căutăm în texte ceea ce ar putea condamna dinainte gulagul, problema e mai bine să ne întrebăm ce anume din ele a permis, ce anume continuă să-l justifice, ce anume permite astăzi să fie în continuare acceptat intolerabilul său adevăr. Problema gulagului nu trebuie să se pună în termeni de eroare (rabat teoretic), ci de realitate.

b) Înseamnă a refuza să localizăm interogaţia doar la nivelul cauzelor. Dacă întrebăm de îndată: care este "cauza" gulagului (întîrzierea dezvoltării Rusiei, transformarea Partidului în birocraţie, dificultăţile economice proprii U.R.S.S.-ului), facem din gulag un fel de boală-abces, infecţie, degenerescenţă, involuţie. Nu îl gîndim decît negativ; obstacol de îndepărtat, disfuncţie de corectat. Gulagul, boală de maternitate în ţara care naşte în dureri socialismul.

Problema gulagului trebuie să se pună în termeni pozitivi. Problema cauzelor nu poate fi disociată de cea a funcţionării: la ce serveşte el, ce funcţionare asigură, în ce strategii se integrează?

Gulagul trebuie să fie analizat ca operator economico-politic într-un stat socialist. Nici un rabat istoricist. Gulagul nu este un rest sau o urmare. E un prezent plin.

c) Înseamnă a refuza să stabilim, pentru a face critica gulagului, un principiu de filtraj, o lege care ar fi interioare propriului nostru discurs sau propriului nostru vis. Vreau să spun prin asta: să renunţăm la politica ghilimelelor; să nu ne eschivăm afectînd socialismul sovietic cu ghilimelele infamante şi ironice care să pună la adăpost bunul, adevăratul socialism – fără ghilimele – singurul care va da punctul de vedere legitim pentru a face o critică valabilă din punct de vedere politic a gulagului. De fapt, singurul socialism care merită ghilimelele derîderii e cel care, în mintea noastră, trăieşte viaţa visătoare a idealităţii. Trebuie, dimpotrivă, să deschidem ochii la ceea ce permite, acolo, la faţa locului, să se reziste gulagului; acel ceva plecînd de la care el devine insuportabil şi acel ceva care poate da oamenilor anti-gulagului curajul să se ridice şi să moară pentru a putea rosti un cuvînt sau un poem. Trebuie să aflăm ce-l face pe Mikael

Stern să spună: "Nu mă voi preda"; şi, de asemenea, să aflăm cum au găsit aceşti bărbaţi şi aceste femei, "aproape analfabeţi", adunaţi (sub ce ameninţări?) pentru a-l acuza, forţa să-l disculpe în mod public. Pe ei trebuie să-i ascultăm şi nu micul nostru romanţ de dragoste seculară cu "socialismul". Pe ce se sprijină ei, ce le dă energia, ce lucrează în rezistenţele lor, ce îi face să se ridice? Şi, mai ales, să nu-i întrebăm dacă sînt, totuşi şi în ciuda tuturor, "comunişti", ca şi cum asta ar fi condiţia pentru ca noi ceilalţi să acceptăm să-i înţelegem[1]. Pîrghia împotriva gulagului nu e în mintea noastră, ci în trupurile lor, în energia lor, în ceea ce fac, spun şi gîndesc.

d) Înseamnă a refuza disoluţia universalistă în "denunţarea" tuturor închiderilor posibile. Gulagul nu e o problemă de pus în mod uniform oricărei societăţi, indiferent care ar fi ea. Ea trebuie pusă în mod specific fiecărei societăţi socialiste, în măsura în care nici una dintre ele din 1917 încoace nu a ajuns de fapt să funcţioneze fără un sistem mai mult sau mai puţin dezvoltat de gulag.

În fond, trebuie pusă în evidenţă, mi se pare, specificitatea problemei gulagului împotriva oricărui rabat teoretic (care face din el o greşeală lizibilă plecînd de la texte), împotriva oricărui rabat istoricist (care face din el un efect de conjunctură izolabil plecînd de la cauze), a oricărei disocieri utopice (care l-ar plasa, o dată cu pseudo-"socialismul", în opoziţie cu socialismul "însuşi"), a oricărei disoluţii universalizante în forma generală a închiderii. Toate aceste operaţii au acelaşi rol – şi nu e pe măsura lor să asigure o sarcină atît de dificilă: a continua, în ciuda gulagului, să facem să circule printre noi un discurs de stînga ale cărui principii organizatorice ar rămîne aceleaşi. Mi se pare că analiza lui Glucksmann scapă tuturor acestor rabaturi care sînt practicate cu atîta drag*.

Acestea fiind zise despre specificitatea problemei gulagului, rămîn două probleme:

– cum să legăm în mod concret, în analiză şi în practică, critica tehnologiilor de normalizare care derivă istoric vorbind din închisoarea clasică, de lupta împotriva gulagului sovietic, ca pericol

---

[1] De notat că în Franţa nu există, ca în alte ţări, o publicaţie regulată a contra-culturii sovietice. Asta, şi nu textele lui Marx, ar trebui să ne fie materialul de reflecţie.

* Glucksmann (A), *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre L'Etat, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Ed. du Seuil, col. "Combats", 1975.

ascendent din punct de vedere istoric? Unde sînt prioritățile? Ce legături organice putem stabili între cele două sarcini ?

– cealaltă problemă, care se leagă de precedenta (răspunsul la aceasta din urmă condiționînd parțial răspunsul la prima), vizează existența unei "plebe", țintă permanentă și mereu mută a dispozitivelor de putere. La prima întrebare mi se pare în prezent imposibil de dat un răspuns peremptoriu și individual. Trebuie să încercăm să elaborăm un răspuns prin conjuncturile politice pe care le avem acum de traversat. La cea de-a doua, în schimb, mi se pare că putem da cel puțin o schiță de răspuns. Fără îndoială, "plebea" nu trebuie concepută ca fondul permanent al istoriei, obiectivul final al tuturor aservirilor, vatra niciodată întru totul stinsă a tuturor revoltelor. Fără îndoială, nu există realitate sociologică a "plebei". Ci există întotdeauna ceva, în corpul social, în clase, în grupuri, în indivizii înșiși care scapă într-un anumit fel relațiilor de putere; ceva care nu e nicidecum materia primă mai mult sau mai puțin docilă sau îndărătnică, ci mișcarea centrifugă, energia inversă, scăparea.

"Plebea" nu există, fără îndoială, dar există "plebe". Există plebe în corpuri, în suflete, există în indivizi, în proletariat, există în burghezie, dar cu extensiune, forme, energii, ireductibilități diverse. Această parte de plebe nu e atît exteriorul în raport cu relațiile de putere, cît limita lor, reversul lor, reacția lor; e ceea ce răspunde oricărei ofensive a puterii printr-o mișcare de eliberare de aceasta; e, așadar, ceea ce motivează orice nouă dezvoltare a rețelelor de putere. Reducerea plebei se poate efectua în trei feluri: fie prin subjugarea sa efectivă, fie prin folosirea sa ca plebe (*cf.* exemplul delincvenței în secolul al XIX-lea), atunci cînd se fixează ea însăși conform unei strategii de rezistență. A lua acest punct de vedere al plebei, care e acela al reversului și al limitei în raport cu puterea, e așadar indispensabil pentru a face analiza dispozitivelor sale; de aici plecînd pot fi înțelese funcționarea și dezvoltările sale. Nu cred că asta s-ar putea confunda în nici un fel cu un neopopulism care ar substanția plebea sau cu un neoliberalism care i-ar cînta drepturile primitive.

– Problema exercițiului puterii e gîndită cu mare plăcere astăzi în termenii iubirii (stăpînului) sau dorinței (maselor pentru fascism). Poate fi făcută genealogia acestei subiectivizări? Și pot fi specificate formele de consimțămînt, "motivele supunerii" a căror funcționare o travestesc ? În jurul sexului se instituie după unii ineluctabilitatea stăpînului, după ceilalți, subversiunea cea mai radicală. Puterea e atunci reprezentată ca interzicere, legea ca formă, iar sexul ca

materie a interdicției. E legat acest dispozitiv – care autorizează două discursuri contradictorii – de "accidentul" descoperirii freudiene sau trimite el mai degrabă la o funcțiune specifică a sexualității în economia puterii?

– Nu mi se pare că pot fi abordate în aceeași manieră aceste două noțiuni: iubirea stăpînului și dorința de fascism a maselor. Desigur, în ambele cazuri, găsim o anumită "subiectivizare" a raporturilor de putere; dar ea nu se produce și într-o parte, și în cealaltă în același fel.

Ceea ce deranjează, în afirmarea dorinței de fascism a maselor, e faptul că afirmarea acoperă lipsa unei analize istorice precise. Văd în asta efectul unei complicități generale în refuzul de a descifra ceea ce a fost cu adevărat fascismul (refuz care se traduce fie prin generalizarea: fascismul e pretutindeni și mai ales în mințile noastre, fie prin schematizarea marxistă). Non-analiza fascismului e unul dintre faptele politice importante ale acestor ultimi treizeci de ani. Ceea ce permite să se facă din el un semnificant flotant, a cărui funcție e esențialmente de denunțare: procedeele oricărei puteri sînt bănuite a fi fasciste tot așa cum masele sînt bănuite a fi la fel în dorințele lor. Sub afirmarea dorinței maselor pentru fascism, zace o problemă istorică ale cărei mijloace de rezolvare nu le-am descoperit încă.

Noțiunea de "iubire a stăpînului"* pune, cred, alte probleme. Ea e o anumită manieră de a nu pune problema puterii sau mai degrabă de a o pune în așa fel încît să nu poată fi analizată. Și asta prin inconsistența noțiunii de stăpîn, bîntuită doar de fantomele diverse ale stăpînului cu sclavul său, a maestrului (*maître*) cu discipolul său, a maistrului (*maître*) cu ucenicul său, a stăpînului care pronunță legea și care rostește adevărul, a stăpînului care cenzurează și interzice.

Asta pentru că de această reducere a instanței puterii la figura stăpînului se leagă o alta: reducerea procedurilor de putere la legea de interzicere. Această reducere la lege joacă trei roluri principale:

– permite să fie pusă în evidență o schemă a puterii omogenă la orice nivel ne-am situa și în orice domeniu ar fi: familie sau stat, raport de educație sau de producție;

– permite să nu fie gîndită niciodată puterea decît în termeni negativi: refuz, delimitare, baraj, cenzură. Puterea e ceea ce spune nu. Iar înfruntarea cu puterea astfel concepută nu apare decît ca

---

* Aluzie la lucrările lui Pierre Legendre: *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil, 1974; *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris, Ed. de Minuit, 1976.

transgresiune;

– permite să fie gîndită operaţia fundamentală a puterii ca un act de vorbire: enunţare a legii, discurs al interdicţiei. Manifestarea puterii îmbracă forma pură a lui: "nu trebuie să".

O atare concepţie aduce un anumit număr de beneficii epistemologice. Şi asta prin posibilitatea de a o lega de o etnologie centrată pe analiza marilor interdicţii ale alianţei şi de o psihanaliză centrată pe mecanismele refulării. Una şi aceeaşi "formulă" de putere (interdicţia) este astfel aplicată tuturor formelor de societate şi tuturor nivelurilor de supunere. Or, făcînd din putere instanţa lui nu, sîntem conduşi spre o dublă "subiectivizare": de partea în care se exercită, puterea e concepută ca un fel de mare Subiect absolut – real, imaginar sau pur juridic, puţin contează – care articulează interdicţia: suveranitate a tatălui, a monarhului, a voinţei generale. De partea în care puterea este suportată, se tinde în egală măsură la o "subiectivizare", determinînd punctul pe care se face acceptarea interdicţiei, punctul în care se spune "da" sau "nu" puterii; şi exact astfel, pentru a da seama de exerciţiul suveranităţii, se presupune fie renunţarea la drepturile naturale, fie contractul social, fie iubirea stăpînului. De la edificiul construit de juriştii clasici pînă la concepţiile actuale, mi se pare că problema e mereu pusă în aceiaşi termeni: o putere esenţialmente negativă care presupune pe de o parte un suveran al cărui rol e să interzică şi de cealaltă parte un subiect care trebuie într-un anumit fel să spună da acestei interdicţii. Analiza contemporană a puterii în termeni de *libido* e articulată tot pe această veche concepţie juridică.

De unde privilegiul secular al unei astfel de analize? De ce e puterea în mod atît de regulat descifrată în termenii pur negativi ai legii de interzicere? De ce e puterea imediat gîndită ca sistem de drept? Se va spune fără îndoială că, în societăţile occidentale, dreptul a slujit întotdeauna de mască puterii. Se pare că această explicaţie nu este cu totul suficientă. Dreptul a fost un instrument efectiv de constituire a puterilor monarhice în Europa, şi timp de secole gîndirea politică a fost subordonată problemei suveranităţii şi a drepturilor sale. Pe de altă parte, dreptul a fost, mai ales în secolul al XVIII-lea, o armă de luptă împotriva aceleiaşi puteri monarhice care se servise de el pentru a se afirma. În sfîrşit, a fost modul principal de reprezentare a puterii (iar prin reprezentare nu trebuie înţeles ecran sau iluzie, ci mod de acţiune reală).

Dreptul nu este nici adevărul nici alibiul puterii. E un instrument

deopotrivă complex şi parţial al acesteia. Forma legii şi efectele de interdicţie pe care le poartă sînt de resituat printre multe alte mecanisme non juridice. De aceea, sistemul penal nu trebuie analizat pur şi simplu ca un aparat de interzicere şi de represiune a unei clase asupra alteia şi nici ca un alibi care adăposteşte violenţele fără de lege ale clasei dominante; el permite o gestiune politică şi economică prin diferenţa între legalitate şi ilegalităţi. La fel, pentru sexualitate: interdicţia nu e fără îndoială forma majoră după care o investeşte puterea.

– *Analiza tehnicilor de putere se opune discursurilor despre iubirea stăpînului sau dorinţa fascismului. Dar oare nu le face ea loc absolutizînd puterea, presupunînd-o ca dintotdeauna deja dată, perseverînd în fiinţa sa în faţa unei gherile la fel de perseverente a maselor, şi abandonînd întrebarea: cui şi la ce serveşte? Nu ar exista în spatele acestui fapt un raport duplicitar al anatomiei politice cu marxismul: lupta de clasă refuzată ca* ratio *a exercitiului puterii funcţionînd totuşi ca şi garanţie ultimă de inteligibilitate a dresării trupurilor şi spiritelor (producere a unei forţe de lucru apte pentru sarcinile pe care i le impune exploatarea capitalistă etc.)?*

– E adevărat, se pare, că puterea este "dintotdeauna deja dată"; că nu sîntem niciodată "în afară", că nu există "margini" pentru ţopăiala celor care sînt în opoziţie. Dar asta nu înseamnă că trebuie admisă o formă inconturnabilă de dominare sau un privilegiu absolut al legii. Că nu putem fi niciodată "în afara puterii" nu înseamnă că sîntem oricum prinşi în capcană.

Aş sugera mai degrabă (dar astea sînt ipoteze de explorat):

– că puterea e coextensivă corpului social; nu există, între ochiurile reţelei sale, plaje de libertăţi elementare;

– că relaţiile de putere sînt intricate în alte tipuri de relaţii (de producţie, de alianţă, de familie, de sexualitate) în care ele joacă un rol deopotrivă condiţionant şi condiţionat;

– că ele nu se supun formei unice a interdicţiei şi a pedepsei, ci că sînt de multiple forme;

– că încrucişarea lor conturează fapte generale de dominare, că această dominare se organizează într-o strategie mai mult sau mai puţin coerentă şi unitară; că procedurile disparate, heteromorfe şi locale de putere sînt reajustate, întărite, transformate prin aceste strategii globale şi toate acestea cu numeroase fenomene de inerţie, de decalaje, de rezistenţe; că nu trebuie aşadar presupus un fapt prim şi masiv de dominare (o structură binară cu "dominanţi" pe de o parte şi

cu "dominați", de cealaltă), ci mai degrabă o producere multiformă de raporturi de dominare care sînt parțial integrabile în strategii de ansamblu;

– că relațiile de putere "servesc" într-adevăr, dar nicidecum pentru că sînt "în slujba" unui interes economic dat ca primitiv, ci pentru că ele pot fi utilizate în strategii;

– că nu există relații de putere fără rezistențe; că acestea din urmă sînt cu atît mai reale și mai eficiente cu cît se formează tocmai acolo unde se exercită relațiile de putere; rezistența la putere nu trebuie să vină de altundeva pentru a fi reală; ci ea nu e prinsă în capcană deoarece e compatrioata puterii. Ea există cu atît mai mult cu cît e acolo unde e și puterea; ea e, așadar, asemeni acesteia, multiplă și integrabilă în strategii globale.

Lupta de clasă poate deci să nu fie acea "ratio a exercițiului puterii" și să fie totuși "garanția inteligibilității" unor mari strategii.

– *Analiza gherilei mase/putere poate scăpa oare gîndirilor reformiste care fac din revoltă semnalizatorul care obligă în sus la o nouă adaptare sau amăgirea prin care se instituie o nouă formă de stăpînire? Poate fi gîndit refuzul în afara dilemei între reformism și angelism? Convorbirea cu Deleuze din* L'Arc[1] *dădea teoriei funcțiunea unei cutii de unelte în serviciul subiecților politici, pe baza unor experiențe precum cea a GIP. Astăzi, cînd partidele tradiționale și-au reinstalat hegemonia la stînga, cum să facem din lada de scule altceva decît un instrument de cercetare asupra trecutului ?*

– Trebuie distinsă critica reformismului ca practică politică de critica unei practici politice prin bănuiala că ea poate face loc unei reforme. Această a doua formă de critică e frecventă în grupurile de extremă stînga, iar întrebuințarea sa face parte din mecanismele de micro-terorism cu care au funcționat adesea. Ea constă în a spune: "Atenție! Oricare ar fi radicalitatea ideală a intențiilor voastre, acțiunea voastră e atît de locală, obiectivele voastre atît de izolate, încît adversarul va putea să aranjeze situația în acest punct precis, să cedeze dacă e nevoie, fără a compromite nimic din situația sa de ansamblu; mai mult, va repera, plecînd de aici, punctele de transformare necesare; și iată-vă recuperați". Blestemul e aruncat. Dar mi se pare că această critică "prin" reformism se bazează pe două erori:

---

[1] "Les intelectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault et Gilles Deleuze", *L'Arc*, nr. 49, 1972.

– nesocotirea formei strategice pe care o îmbracă procesele luptei. Dacă se admite că forma deopotrivă generală şi concretă a luptei e contradicţia, e sigur că tot ce o poate localiza, tot ce permite o înţelegere cu ea va avea valoare de frînă sau de blocaj. Dar problema e de a şti dacă o logică a contradicţiei poate servi ca principiu de inteligibilitate şi ca regulă de acţiune în lupta politică. Atingem aici o considerabilă problemă istorică: cum se face că din secolul al XIX-lea s-a tins în mod atît de constant spre disoluţia problemelor specifice luptei şi strategiei sale în logica săracă a contradicţiei? Există pentru asta o serie întreagă de motive pe care va trebui, cu siguranţă, să încercăm să le analizăm într-o bună zi. Trebuie în orice caz să încercăm să gîndim lupta, formele sale, obiectivele, mijloacele, procesele sale conform unei logici care va fi trecut peste constrîngerile sterilizante ale dialecticii. Pentru a gîndi legătura socială, gîndirea politică "burgheză" a secolului al XVIII-lea şi-a atribuit *forma juridică a contractului*. Pentru a gîndi lupta, gîndirea "revoluţionară" a secolului al XIX-lea şi-a atribuit *forma logică a contradicţiei*: una nu e cu nimic mai bună decît cealaltă. În schimb, marile state ale secolului al XIX-lea şi-au atribuit o gîndire strategică, în vreme ce luptele revoluţionare nu şi-au gîndit strategia decît într-un mod foarte conjunctural şi încercînd mereu s-o înscrie în orizontul contradicţiei;

– fobia de replica reformistă la adversar e legată şi ea de o altă greşeală. E privilegiul acordat celei ce se numeşte, fără glumă, "teoria" verigii celei mai slabe; un atac local n-ar trebui să aibă sens şi legitimitate decît dacă e îndreptat spre elementul care, cedînd, va permite ruptura totală a lanţului: acţiune locală, aşadar, dar care, prin alegerea situării sale, va acţiona, în mod radical, asupra întregului. Şi aici, încă, ar trebui să ne întrebăm de ce a avut această propunere un asemenea succes în secolul al XX-lea şi de ce a fost erijată în teorie. Bineînţeles, a permis să fie gîndit ceea ce fusese pentru marxism imprevizibilul: revoluţia din Rusia. Dar, în general, trebuie să recunoaştem că e vorba aici de o propunere nu dialectică, ci strategică – foarte elementară, de altfel. Ea a fost minimumul strategic acceptabil pentru o gîndire guvernată de forma dialectică şi a rămas încă foarte aproape de dialectică deoarece enunţa posibilitatea, pentru o situaţie locală, de a trece drept contradicţie a întregului. De aici solemnitatea cu care a fost erijată în "teorie" această propunere "leninistă" care ţine cu adevărat de primele învăţături ale unui sublocotenent în rezervă. Şi în numele acestei propuneri, orice acţiune locală e terorizată de următoarea dilemă: sau atacaţi local, dar trebuie să fiţi siguri că e

veriga cea mai slabă a cărei rupere va face să sară totul în aer; sau nu a sărit totul în aer, veriga n-a fost cea mai slabă, adversarul n-a trebuit decît să-şi reorganizeze frontul, reforma v-a resorbit atacul.

Mi se pare că toată această intimidare prin frica de reformă e legată de insuficienţa unei analize strategice specifice luptei politice – luptei în cîmpul puterii politice. Rolul teoriei astăzi mi se pare tocmai acesta: nu să formuleze sistematicitatea globală care repune totul la loc; ci să analizeze specificitatea mecanismelor de putere, să repereze legăturile, extensiunile, să edifice din aproape în aproape o cunoaştere strategică. Dacă "partidele tradiţionale şi-au reinstalat hegemonia la stînga", şi mai ales asupra diverselor lupte pe care nu le controlaseră, unul dintre motive – printre multe altele – a fost că nu s-a oferit, pentru a le examina derularea şi efectele, decît o logică profund inadecvată.

Teoria ca ladă de scule asta înseamnă:

– că e vorba de a construi nu un nou sistem, ci un instrument: o *logică* proprie raporturilor de putere şi luptelor care se angajează în jurul lor;

– că această cercetare nu se poate face decît din aproape în aproape, plecînd de la o reflecţie (necesar istorică în unele dintre dimensiunile sale) asupra situaţiilor date.

N.B.: Aceste întrebări mi-au fost adresate în scris. Am răspuns în acelaşi fel, dar improvizînd şi fără a schimba nimic, practic, din prima redactare. Nu din încredere în virtuţile spontaneităţii, ci pentru a lăsa un caracter problematic, voit nesigur, afirmaţiilor avansate. Ceea ce am spus aici nu e "ceea ce gîndesc eu", ci lucruri despre care mă întreb adesea dacă nu le-am putea gîndi.

POLITICĂ ŞI ETICĂ

– S-au făcut multe comparaţii, în ultima vreme, în America, între munca dumneavoastră şi cea a lui Jürgen Habermas. S-a putut chiar spune că vă ocupaţi mai mult de etică, iar el de politică. Habermas, de exemplu, de la primele sale lecturi, vede în Heidegger un moştenitor politic dezastruos al lui Nietzsche. Îl asociază pe Heidegger cu neoconservatorismul german. Neoconservatorii sînt, pentru el, moştenitorii conservatori ai lui Nietzsche, în timp ce dumneavoastră sînteţi moştenitorul lui anarhic. Dar dumneavoastră nu interpretaţi în acelaşi fel tradiţia filosofică, nu-i aşa?

– E un fapt. Cînd Habermas era la Paris, am discutat îndelung, şi am fost frapat într-adevăr să-l aud constatînd cît de prezentă şi de importantă era pentru el problema lui Heidegger, precum şi implicaţiile politice ale gîndirii lui Heidegger. Din tot ce mi-a spus e ceva care mă lasă perplex şi asupra căruia mi-ar plăcea să mă reinteroghez: după ce mi-a explicat în ce fel, într-adevăr, gîndirea lui Heidegger constituia un dezastru politic, mi-a vorbit despre unul dintre profesorii săi, care era un mare kantian, foarte cunoscut între 1930-1940, şi mi-a explicat cît de uimit şi de dezamăgit a fost cînd, privind în fişierele bibliotecii, a găsit prin 1934 texte ale acestui ilustru kantian care erau complet naziste.

Eu am trăit în ultimele zile exact aceeaşi experienţă cu Max Pohlenz, care s-a făcut, de-a lungul întregii sale vieţi, heraldul valorilor universale ale stoicismului. Tocmai am găsit textul său din 1934 consacrat *Führertum*-ului în stoicism*. Recitiţi pagina de introducere şi ultimele remarci ale cărţii despre *Führersideal* şi despre veritabilul umanism pe care-l reprezintă *Volk*-ul însufleţit de conducerea şefului... Heidegger n-a scris nimic mai grav. Nimic din

* Pohlenz, M., *Antikes Führertum. Cicero de Offficiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, Teubner, 1934.

toate acestea nu condamnă stoicismul sau kantismul, desigur.

Dar cred că trebuie să fim conştienţi de mai multe aspecte: slaba legătură "analitică" dintre o concepţie filosofică şi atitudinea politică concretă a celui care se reclamă de la ea; "cela mai bune" teorii nu constituie o protecţie foarte eficientă împotriva unor opţiuni politice dezastruoase; anumite mari teme, precum "umanismul" pot servi la orice, la a arăta, bunăoară, cu cîtă gratitudine l-ar fi salutat Pohlenz pe Hitler.

Nu conchid de aici că se poate spune orice în ordinea teoriei; ci, dimpotrivă, că trebuie să avem o atitudine exigentă, prudentă, "experimentală"; trebuie să confruntăm în fiecare clipă, pas cu pas, ceea ce gîndim şi ceea ce spunem cu ceea ce facem şi cu ceea ce sîntem. Puţin îmi pasă de cei care zic: "Împrumutaţi idei de la Nietzsche; or, Nietzsche a fost utilizat de către nazişti, deci..."; în schimb, m-a interesat întotdeauna să leg, pe cît se poate de strîns, analiza istorică şi teoretică a relaţiilor de putere, a instituţiilor şi a cunoştinţelor cu mişcările, criticile şi experienţele care le pun, în realitate, în discuţie. Dacă am ţinut la toată această "practică", nu a fost pentru a "aplica" idei, ci pentru a le proba şi a le modifica. Cheia atitudinii politice a unui filosof nu trebuie căutată în ideile sale, ca şi cum ar putea fi dedusă din ele, ci în filosofia sa, ca viaţă, în viaţa sa filosofică, adică în *ethos-ul* său.

Printre filosofii francezi care au făcut rezistenţă în timpul războiului, a fost şi Cavaillès, un istoric al matematicilor care se interesa de dezvoltarea structurilor lor interne. Nici unul dintre filosofii angajamentului politic, nici Sartre, nici Simone de Beauvoir, nici Merleau-Ponty, n-a făcut nimic.

– Este ceva aici care s-ar putea aplica şi travaliului dumneavoastră istoric? Mi se pare că cei care vă citesc văd în dumneavoastră, mai mult chiar decît aţi dori, un gînditor politic – sau mergem prea departe? A face din dumneavoastră un moştenitor anarhist al lui Nietzsche mi se pare complet eronat; înseamnă a vă aşeza munca într-un context greşit.

– Aş fi de acord să se spună că ceea ce mă interesează într-adevăr este mai mult morala decît politica, sau, în orice caz, politica în ipostaza de etică.

– Dar s-ar putea spune acelaşi lucru despre munca dumneavoastră de acum cinci sau zece ani? Altfel spus,, din vremea cînd făceaţi figură mai degrabă de filosof sau de istoric al puterii decît de istoric al sinelui sau al subiectului? Cu siguranţă că asta a

făcut să fiţi perceput mai degrabă drept cineva care propovăduia o concepţie diferită despre politică, decît cineva care nu propovăduia nici una. Acesta este motivul pentru care marxiştii, habermasienii şi alţii au văzut în dumneavoastră o figură ce trebuia combătută.

– Ceea ce m-a frapat a fost că, de la bun început, am fost considerat de către marxişti un duşman, de către cei de dreapta un duşman, de către cei de centru tot ca duşman. Cred că dacă munca mea ar fi un travaliu esenţialmente politic, ar trebui, totuşi, să-şi găsească un loc undeva.

– *Unde?*

– Nu ştiu... Dacă ar fi politic, ar trebui să-şi găsească localizarea în cîmpul politic. În fapt, am vrut mai ales să pun întrebări politicii şi să fac să apară în cîmpul politicii, precum şi în cel al interogaţiei istorice şi filosofice, probleme care nu-şi aveau acolo drept de cetate. Întrebările pe care încerc să le pun nu sînt determinate de o concepţie politică prealabilă şi nici nu tind spre realizarea unui proiect politic definit.

Este tocmai ceea ce încearcă să spună oamenii atunci cînd îmi reproşează că nu prezint o teorie de ansamblu. Dar eu cred, în schimb, că aceste forme de totalizare oferite de politică sînt întotdeauna, în fapt, foarte limitate. Eu încerc, dimpotrivă, dincolo de orice *totalizare*, în acelaşi timp *abstractă* şi *limitativă*, să *deschid* probleme cît mai *concrete* şi *generale* cu putinţă – probleme care întorc politica pe dos, care străbat societăţile în diagonală şi sînt în acelaşi timp constitutive pentru istoria noastră şi constituite de către ea; astfel, problema raporturilor dintre raţiune şi nebunie, ca şi problema maladiei, a crimei sau a sexualităţii. Şi trebuia să încerc să le pun ca probleme de actualitate şi de istorie, ca probleme morale, epistemologice şi politice.

– *Dar toate acestea sînt greu de situat înăuntrul unei lupte care e deja angajată, deoarece limitele sînt fixate de alţii...*

– E dificil să proiectezi aceste întrebări care au mai multe dimensiuni, mai multe faţete, într-un spaţiu personal politic. Au existat marxişti care au afirmat că sînt un pericol pentru democraţia occidentală – asta s-a scris –, un socialist a scris că gînditorul care îmi era cel mai apropiat era Adolf Hitler din *Mein Kampf*. Am fost considerat de liberali ca un agent tehnocrat al guvernării gaulliste, am fost considerat de cei de dreapta, de gaullişti sau alţii, ca un anarhist periculos de stînga; un profesor american a întrebat de ce se invită, în universităţile americane, un cripto-marxist ca mine, care era în mod

manifest un agent K.G.B. etc. Asta n-are nici o importanţă; am fost cu toţii expuşi la asta, şi cred că şi voi la fel. Nu e vorba de a face un caz particular din situaţia mea ci, dacă doriţi, cred că a pune astfel de întrebări etico-epistemologico-politice nu înseamnă a te situa pe un eşichier.

– Denumirea de gînditor etic, cu referire la dumneavoastră, mi se pare corectă, foarte interesantă, dar trebuie spus că nu sînteţi pur contemplativ. Sînt ani buni de cînd desfăşuraţi o acţiune în sectoare precise ale societăţii franceze şi, ceea ce este interesant, ceea ce, poate, şi constituie o provocare majoră pentru partidele politice, este felul în care procedaţi, legînd analiza de un tip de acţiune care nu este ideologic în el însuşi sine, şi care este deci cu atît mai greu de numit... În plus, ajutaţi alţi oameni să-şi ducă luptele proprii în domenii specifice; avem aici cu siguranţă o etică, dacă se poate spune, a interacţiunii dintre teorie şi practică; o etică ce constă în a le lega una de cealaltă. Gîndirea şi acţiunea sînt legate în manieră etică, dar această manieră produce rezultate pe care trebuie cu siguranţă să le numim politice.

– Da, dar cred că etica este o practică, iar *ethos*-ul un fel de a fi. Să luăm un exemplu care ne priveşte pe toţi, Polonia. Dacă se pune problema Poloniei în termeni politici, este evident că se ajunge repede să se spună că nu se poate face nimic. Nu se poate face o debarcare de paraşutişti şi nu se pot trimite blindate pentru a elibera Varşovia. Cred că din punct de vedere politic trebuie să se realizeze acest fapt, dar cred că sîntem de acord să se spună că, din motive etice, trebuie să punem problema Poloniei sub forma unei non-acceptări a ceea ce se petrece acolo şi a pasivităţii guvernelor noastre şi cred că aceasta este o atitudine etică, dar şi politică; ea nu constă doar în a spune că protestez, ci în a face din această atitudine un fapt politic cît de consistent cu putinţă, şi de care cei care guvernează aici sau acolo vor fi pregătiţi, într-un fel sau altul, să ţină cont.

– Exista un mod de a considera politica – în Statele Unite e asociat de obicei cu numele lui Hannah Arendt, şi acum cu cel al lui Jürgen Habermas – care, în loc să considere puterea ca un raport de dominaţie, vede posibilitatea sa în acţiunea concertată, în acţiunea comună. Această idee că puterea poate fi un consens, o sferă de intersubiectivitate, o acţiune comună, este o idee pe care munca dumneavoastră pare să dorească s-o zdruncine. Vom găsi cu greu în opera dumneavoastră viziunea unei politici diferite. În acest sens, eventual, puteţi fi perceput ca un gînditor antipolitic.

– Voi da cîteva exemple foarte simple, dar care nu se vor îndepărta, cred, de tema pe care ați ales-o: dacă luăm sistemul penal, întrebările care se pun în prezent, se știe că în multe țări democratice, se încearcă să se facă să funcționeze justiția penală sub o altă formă, sub forma a ceea ce se cheamă în Statele Unite *informal justice*, iar în Franța, forma societală. Cu alte cuvinte, se dă în realitate unor grupuri, unor lideri din grupuri, o anumită formă de autoritate care supune altor reguli și altor instrumente, dar care produce, de asemenea, efecte de putere care nu sînt neapărat valabile doar pentru că nu sînt statale, că nu trec prin aceeași rețea de autoritate. Pentru a reveni la întrebarea dumneavoastră, ideea unei politici consensuale poate, într-adevăr, la un moment dat, să servească, fie ca principiu regulator, fie mai ales ca principiu critic în raport cu alte forme politice; dar nu cred că asta epuizează problema relației de putere.

– *Aș putea, în legătură cu acest subiect, să vă pun o întrebare, plecînd de la Hannah Arendt? Arendt rezerva folosirea cuvîntului "putere" unui singur versant, dar să-l utilizăm într-un sens mai larg, să spunem că ea a întrevăzut cei doi versanți posibili ai puterii. Există, între oameni, raporturi care le permit să facă lucruri pe care nu le-ar fi putut face altfel; oamenii sînt legați prin raporturi de putere în sensul în care au, împreună, o capacitate de care n-ar dispune singuri; iar asta presupune, printre altele, o comunitate de vederi, care poate să implice și raporturi de subordonare, întrucît una din condițiile necesare ale acestei acțiuni comune poate fi aceea de a avea capi sau lideri - dar asta, pentru Hannah Arendt, nu poate constitui raporturi de dominație; apoi, există un alt aspect al puterii, un aspect oarecum subînțeles în chiar aceste raporturi: cel care pune în joc, de manieră neechivocă, raporturile de dominație ale anumitor indivizi asupra celorlalți. Recunoașteți aceste două aspecte ale puterii? Sau puterea se definește pentru dumneavoastră mai degrabă în termenii celui de-al doilea aspect?*

– Aveți totală dreptate să puneți această problemă a raportului de dominație pentru că, într-adevăr, mi se pare că, în multe dintre analizele pe care Hannah Arendt le-a făcut sau, în orice caz, în acea perspectivă, se disocia destul de constant relația de dominație de relația de putere; se poate admite pe bună dreptate că anumite relații de putere funcționează de așa natură încît induc, în mod global, un efect de dominație, dar rețeaua constitutivă de către relațiile de putere nu permite nicidecum o distincție tranșantă. Cred că, plecînd de la această temă generală, trebuie să fim extrem de prudenți și de empirici

în acelaşi timp. Nimic nu dovedeşte, de exemplu, că în relaţia pedagogică – vreau să spun în relaţia de învăţare, această trecere de la cel care ştie mai mult la cel care ştie mai puţin, – nu autosugestia ar fi cea care dă cele mai bune rezultate; nimic nu dovedeşte, dimpotrivă, că nu ea blochează lucrurile. Deci aş spune da, în mare, cu rezerva că trebuie avute în vedere toate detaliile.

– Dacă presupunem că modelul consensului nu este, poate, decît o posibilitate fictivă, atunci înseamnă că oamenii pot acţiona în funcţie de această ficţiune în aşa fel încît rezultatele obţinute să fie superioare acţiunii care ar rezulta din această concepţie, după părerea mea mai deprimantă, a politicii ca dominaţie şi represiune; astfel încît, dacă empiric aveţi dreptate, şi dacă utopia poate să nu se realizeze niciodată, atunci, pragmatic, acest fapt, într-un sens anume, ar putea fi mai bun, mai sănătos, mai eliberator – asociaţi la asta toate valorile pozitive pe care le doriţi – dacă consensul ar rămîne pentru noi un scop de atins, mai degrabă decît un scop pe care-l negăm şi pe care-l declarăm peste putinţa noastră de înţelegere.

– Da, acesta e ceea ce consider un principiu critic...

– Principiu regulator ?

– N-aş spune, poate, principiu regulator întrucît ar însemna să mergem prea departe pentru că, din moment ce spuneţi principiu regulator, admiteţi deja faptul că în funcţie de asta trebuie să se organizeze faptul, în limite care pot fi definite de experienţă sau de context. Aş spune mai degrabă că e o idee pe care trebuie s-o avem în permanenţă: a ne întreba care este partea de non-consensualitate care este implicată într-o astfel de relaţie de putere, şi dacă această parte de non-consensualitate este necesară sau nu, iar atunci putem chestiona orice relaţie de putere în această măsură. Aş spune la limită: nu trebuie poate să fim pentru consensualitate, ci mai degrabă împotriva non-consensualităţii.

– Problema subordonării nu este aceeaşi cu cea a punerii în ordine. În epoca noastră vedem adeseori, în numele consensului, al eliberării, al exprimării personale etc., o organizare cu totul diferită a cîmpurilor de putere, care nu este dominaţia în sens strict, dar care nu este totuşi foarte atrăgătoare. În opinia mea, una dintre ideile avansate de analizele asupra puterii a fost de a arăta că anumite concepţii ale supunerii care nu era o punere în ordine în sensul strict, puteau fi, totuşi, foarte periculoase.

– Puterea de tip disciplinar, precum cea exersată – cea care a fost exersată, cel puţin – într-un anumit număr de instituţii, precum cele pe

care Goffman le numea instituții totale, este absolut localizată, e o formulă inventată la un moment dat, care a produs un anumit număr de rezultate, a fost resimțită ca totalmente insuportabilă sau parțial insuportabilă; dar ceea ce e clar e că nu asta reprezintă în mod adecvat toate relațiile de putere și toate posibilitățile de relații de putere. Puterea nu este disciplină, disciplina este doar o procedură posibilă a puterii.

– Dar nu există și raporturi de disciplină care să nu fie în mod necesar raporturi de dominație?

– Bineînțeles, există și discipline consensuale. Eu am încercat să indic doar limitele a ceea ce voiam să fac, adică analiza unei figuri istorice precise, a unei tehnici precise de guvernămînt a indivizilor. În consecință, acele analize nu pot nicicum, în mintea mea, să echivaleze cu o analitică generală a oricărei relații de putere posibile.

INTELECTUALUL ŞI PUTERILE

– Ca actor, are intelectualul de stînga ceva de făcut ce numai el ar putea să facă într-o mişcare socială?

– Intelectualul care intervine şi dă lecţii sau care îşi exprimă părerile cu privire la opţiunile politice, mărturisesc, nu e un rol la care să ader; nu-mi convine. Cred că oamenii sînt destul de mari pentru a alege ei înşişi pentru cine votează. Să spui: "Sînt un intelectual, votez pentru dl. Cutare, deci şi voi trebuie să-l votaţi pe dl. Cutare", asta mi se pare o atitudine destul de surprinzătoare, un fel de prezumţie a intelectualului. Dacă, în schimb, pentru un anumit număr de motive, un intelectual crede că munca sa, analizele sale, reflecţiile sale, modul său de a acţiona, de a gîndi lucrurile pot să clarifice o situaţie anume, un domeniu social, o conjunctură şi că poate să-şi aducă în mod efectiv contribuţia sa teoretică şi practică la ele, în acest moment se pot trage concluzii politice luînd, de exemplu, problema dreptului penal, a justiţiei,... cred că intelectualul poate aduce, dacă doreşte, la percepţie şi la critica acestor lucruri, elemente importante, din care să se deducă apoi cu totul firesc, dacă oamenii vor acest lucru, o anumită opţiune politică.

– Deşi nu trebuie văzut neapărat ca bardul unei opţiuni politice sau ca purtătorul unui drapel anume, dacă totuşi contribuţia intelectualului, în specificitatea sa, permite eventual oamenilor să-şi facă, de o manieră mai clară, o opţiune politică, atunci înseamnă că la un moment dat şi în anumite situaţii v-aţi angajat şi vă angajaţi în mod activ. Ce se întîmplă atunci cu legătura dintre funcţia intelectualului pe care tocmai aţi definit-o şi acest angajament mult mai concret, mult mai inserat în actualitate ?

– Ceea ce m-a frapat cînd eram student era că ne aflam în acel moment într-o atmosferă foarte marxistă, în care problema legăturii dintre teorie şi practică era absolut în centrul tuturor discuţiilor teoretice.

Mi se pare că exista, poate, o modalitate mai simplă, aş spune mai direct practică, de a pune în mod corect problema raportului între teorie şi

practică, şi anume de a-l evidenţia în propria sa practică. În acest sens, aş putea spune că am ţinut întotdeauna ca lucrările mele să fie, într-un fel, fragmente de autobiografie. Cărţile mele au fost întotdeauna problemele mele personale cu nebunia, închisoarea, sexualitatea.

În al doilea rînd, am ţinut întotdeauna să aibă loc în mine şi pentru mine un fel de du-te-vino, de interferenţă, de interconectare între activităţile practice şi travaliul teoretic sau travaliul istoric pe care-l făceam. Mi se părea că eram cu atît mai liber să mă întorc departe în istorie, cu cît, pe de altă parte, intensificam întrebările pe care le puneam în raportul imediat şi contemporan cu practica. Abia după ce am petrecut un anumit timp în spitalele psihiatrice am putut scrie *Naşterea clinicii*. În închisori, am început să fac un anumit număr de lucruri şi abia apoi am scris *A supraveghea şi a pedepsi*.

A treia precauţie pe care am luat-o: pe vremea cînd nu făceam aceste analize teoretice sau istorice decît în funcţie de întrebările pe care mi le pusesem în raport cu ele, am vegheat mereu ca acest travaliu teoretic să nu facă legea în raport cu vreo practică actuală şi ca el să continue să pună întrebări. Luaţi, de exemplu, cartea despre nebunie: descrierea sa, analiza sa se opresc la anii 1814-1815. Nu era deloc, deci, o carte care se prezenta ca o critică a instituţiilor psihiatrice actuale, dar eu le cunoşteam destul de bine funcţionarea pentru a mă interoga asupra istoriei lor. Mi se pare că am făcut o istorie destul de detaliată pentru ca ea să pună întrebări oamenilor care, astăzi, trăiesc în instituţie.

– *Aceste întrebări sînt adesea resimţite de către cei vizaţi ca tot atîtea agresiuni. Ce efect util mai păstrează ele atunci?*

– Nu e vina mea (sau poate că este, la anumite niveluri, caz în care mă bucur că am comis-o) dacă psihiatrii au resimţit, au trăit efectiv această carte ca pe un atac împotriva lor. Am întîlnit adesea psihiatri care, vorbindu-mi de cartea mea, erau atît de încordaţi nervos, încît o numeau – ceea ce, într-un anume sens era destul de răzbunător pentru mine, prea răzbunător – de o manieră foarte semnificativă "elogiul nebuniei". Cînd spuneau "elogiul nebuniei", nu spun nicidecum că mă luau drept Erasmus, nu e nici un motiv pentru asta. În realitate, o considerau ca pe un soi de opţiune în favoarea nebunilor şi împotriva lor, ceea ce nu era absolut deloc cazul.

La fel, cartea despre închisori se opreşte la 1840 şi mi se spune adesea: această carte constituie un aşa rechizitoriu împotriva sistemului penitenciar încît nu mai ştim ce să facem după ce am citit-o. De fapt, nu este deloc un rechizitoriu. Întrebarea mea consta pur şi simplu în a-i

întreba pe psihiatri sau pe cei din sistemul penitenciar: "Sînteți voi capabili să vă suportați propria istorie? Dată fiind această istorie și tot ce dezvăluie această istorie despre schema de raționalitate, despre tipul de evidență, despre postulate etc., e rîndul vostru să jucați acum." Și ce mi-ar plăcea enorm ar fi să mi se spună: "Veniți să lucrați cu noi...", în loc să-i aud pe oameni spunîndu-mi, așa cum se întîmplă adesea: "Ne împiedicați să muncim." Dar eu nu vă împiedic să munciți. Eu vă pun doar un anumit număr de întrebări. Să încercăm acum, împreună, să elaborăm noi moduri de critică, noi tipuri de chestionare, să încercăm altceva. Iată, deci, raportul meu cu teoria și practica.

– *Există și celălalt versant al întrebării privitoare la funcția intelectualului. Cînd faceți acest travaliu, începeți o analiză care nu este făcută, adică puneți în discuție puterea politică în interiorul unei societăți în care arătați că funcționarea sa nu are toată legitimitatea pe care și-o arogă. Schematizînd puțin maniera în care eu, cel puțin, vă percep, mi se pare că în analiza nebuniei, ca și în cea a închisorii, sau a puterii în primul volum din* Istoria sexualității, *pregătiți o resituare a politicului ca mijloc și nu ca scop. Am în minte un text al lui Myrdal, scriitor suedez, care a spus: "Dacă un al treilea război mondial va izbucni, vina va fi a intelectualilor ca furnizori de falsă bună conștiință comună." În raport cu o astfel de frază, vă percepeți opera ca o contribuție la demistificarea puterii ?*

– Nu cunosc această frază din Myrdal, pe care o găsesc foarte frumoasă și foarte neliniștitoare în același timp. Foarte frumoasă, întrucît cred că, într-adevăr, buna conștiință comună provoacă, în ordinea politică, precum și în cea morală, adevărate ravagii. Subscriu deci la această frază. Ceea ce mă neliniștește în schimb este că intelectualii sînt făcuți, cu oarecare ușurință, mi se pare, responsabili pentru asta. Aș spune: "Ce este intelectualul, dacă nu cel care muncește pentru ca ceilalți să nu aibă o atît de bună conștiință?" Așadar singurul lucru care s-ar putea spune este că nu și-au făcut poate destul de bine meseria. N-aș vrea să se înțeleagă fraza lui Myrdal în sensul următor: "Ca intelectuali și pentru că sînt intelectuali, ei contribuie la o bună conștiință comună".

– *Era o denunțare.*

– Dacă acesta e sensul ei, atunci sînt întru totul de acord cu ea. Este ceea ce, în ce mă privește și în chestiuni precise, am încercat și eu într-adevăr să fac. Mi-am făcut studiile între 1948 și 1952-1955; era o epocă în care fenomenologia era încă foarte dominantă în cultura europeană. Totuși, tema fenomenologiei era să reinterogheze

evidențele fundamentale. Demarcîndu-mă, pe cît posibil, de fenomenologie, recunosc cu plăcere – şi recunoşti asta abia cînd ajungi la o anumită vîrstă – că, în cele din urmă, n-am părăsit întrebarea fundamentală care ne fusese pusă tocmai de către ceea ne marcase tinerețea. Nu numai că n-am părăsit-o, dar n-am încetat o clipă să repun această întrebare: "Ceea ce este evident trebuie neapărat să fie evident? Oare nu trebuie înlăturate evidențele, chiar şi cele mai copleşitoare?" Asta înseamnă să te lupți cu propriile familiarități, nu pentru a arăta că eşti un străin în propria ta țară, ci pentru a arăta cît de străină îți este țara ta şi cît de mult ceea ce te înconjoară şi seamănă cu un peisaj acceptabil este, de fapt, rezultatul unei serii întregi de lupte, conflicte, dominații, postulate etc.

– Poate că ar fi cazul să ne întoarcem la întrebările mai specifice despre putere şi despre relația subiectivitate-societate. În ce priveşte puterea, întrebarea mea ar fi următoarea şi ea continuă destul de bine ceea ce spunea Myrdal: N-ar trebui oare să distingem nu doar între putere şi puterea politică, ci şi în interiorul formei politice a puterii, adică al concentrării progresive a puterii politice în stat, să distingem baza de vîrf ? Nu cumva există forțe diferite care joacă la aceste două niveluri? Freud spunea că statele sînt animate de instinctul morții. Cînd vedem ce se întîmplă actualmente pe scena internațională, ne dăm seama efectiv că vîrful statului, chiar şi cînd e vorba de un stat atît de mic precum Vaticanul, este o miză de viață şi de moarte. Oare nu e posibil aici un tip de explicație complementară în raport cu studiul germinațiilor pe care-l faceți? N-ar fi vorba aici, cumva, de fenomene diferite ?

– Cred că întrebarea dumneavoastră este foarte bună şi foarte importantă. Cînd am început să mă interesez de o manieră mai explicită de putere, nu era nicidecum vorba să fac din putere ceva asemeni unei substanțe sau unui fluid mai mult sau mai puțin malefic care s-ar răspîndi în corpul social, cu întrebarea de rigoare de a şti dacă vine de sus sau de jos. Am vrut doar să deschid o întrebare generală, şi anume: "Ce sînt relațiile de putere?" Puterea constă în mod esențial în relații, adică ceea ce face ca persoanele, ființele umane să fie în relație unele cu altele, nu doar pur şi simplu sub forma comunicării unui sens, şi nici pur şi simplu sub forma dorinței, ci, în egală măsură, sub o anumită formă care le permite să acționeze unele asupra celorlalte şi, dacă vreți, oferind un sens foarte larg acestui cuvînt, acela de a se "guverna" unele pe celelalte. Părinții îi guvernează pe copii, iubita îşi guvernează iubitul, profesorul îi

guvernează pe elevi etc. Nu guvernăm unii pe alții într-o conversație, printr-o serie întreagă de tactici. Cred că acest cîmp de relații este foarte important și aici am vrut să țintesc. Cum se întîmplă acest lucru, cu ce instrumente și pentru că, într-un anume sens, sînt un istoric al gîndirii și al științelor, ce efecte au aceste relații de putere în ordinea cunoașterii? Aceasta este problema noastră.

Am întrebuințat cîndva formula "Puterea vine de jos". Am explicat-o imediat, dar, ca întotdeauna în astfel de cazuri, explicația este tăiată. Ar deveni atunci ceva de genul: "Puterea este o boală rușinoasă; nu trebuie să crezi că îți sucește mințile, pentru că, în realitate, ea urcă de la tălpile picioarelor". Bineînțeles că nu e ceea ce am vrut eu să spun. De altfel, m-am explicat deja, dar revin asupra explicației. Dacă se pune, într-adevăr, problema puterii în termeni de relații de putere, daca se admite că există relații de "guvernamentalitate" între indivizi, o mulțime, o rețea foarte complexă de relații, atunci marile forme de putere în sensul strict al termenului – putere politică, putere ideologică etc. – sînt necesare în acest tip de relații, adică în relațiile de guvernare, de conducere care se pot stabili între oameni. Și dacă nu există anumite tipuri de relații ca acestea, atunci nu pot exista anumite alte tipuri de mari structurări politice.

În mare, democrația, dacă o luăm ca formă politică, nu poate exista decît în măsura în care există, la nivelul indivizilor, al familiilor, al cotidianului, dacă vreți, al relațiilor guvernamentale, un anumit tip de relații de putere care se produc. De aceea, o democrație nu poate prinde oriunde. Același lucru e valabil și pentru fascism. Capii de familie germani nu erau fasciști în 1930, dar, pentru ca fascismul să prindă, printre multe alte condiții – nu spun că acestea erau singurele –, trebuia să se țină cont de relațiile dintre indivizi, de felul în care erau constituite familiile, de felul în care era predat învățămîntul; trebuia să fi existat un anumit număr de condiții. Cu toate acestea, nu neg nicidecum eterogenitatea acestor diferite instituții de guvernămînt. Vreau doar să spun că nu le putem localiza în aparatele de stat sau că nu le putem deriva în întregime din stat, că întrebarea este mult mai amplă.*

---

* Înregistrarea s-a întrerupt aici. Continuarea convorbirii n-a putut fi deci publicată.

SEXUALITATE

OCCIDENTUL ŞI ADEVĂRUL SEXULUI

Un englez, care nu şi-a dat numele, a scris către sfîrşitul secolului al XIX-lea o lucrare imensă, tipărită în zeci de exemplare; ea nu a fost niciodată pusă în vînzare şi a sfîrşit prin a eşua la cîţiva colecţionari sau în cîteva biblioteci. Una dintre cele mai necunoscute cărţi; ea se numeşte *My Secret Life*. Autorul redă aici povestea meticuloasă a unei vieţi pe care o consacrase în esenţă plăcerii sexuale. Seară după seară, zi după zi, el povesteşte pînă şi cele mai neînsemnate experienţe ale sale, fără fast, fără retorică, cu singurul scop de a spune ceea ce s-a întîmplat, cum s-a întîmplat, cu ce intensitate şi cu ce calitate a senzaţiei. Oare numai cu acest scop? Posibil. Căci vorbeşte despre sarcina de a scrie cotidianul plăcerii sale ca despre o simplă datorie. Ca şi cum ar fi vorba despre o obligaţie confuză, puţin enigmatică, căreia n-ar putea refuza să i se supună: trebuie să spună totul. Şi totuşi, e altceva; în acest "joc-muncă", acestui englez încăpăţînat îi revine sarcina de a combina cît mai exact unele cu altele plăcerea, discursul adevărat despre plăcere şi plăcerea proprie enunţării acestui adevăr; e vorba de a utiliza acest jurnal - fie că-l reciteşte cu voce tare, fie pe măsură ce-l scrie în desfăşurarea noilor experienţe sexuale, după regulile anumitor plăceri ciudate în care "a citi şi a scrie" ar avea un rol specific. Steven Marcus* a consacrat cîteva pagini remarcabile acestui obscur contemporan al reginei Victoria. În ce mă priveşte, nu aş fi prea tentat să văd în el un personaj din umbră, plasat de "cealaltă parte" într-o epocă a pudorii. E

* Marcus S., *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England*, New York, Basic Books, 1966

oare o revanşă discretă şi sfidătoare la adresa ipocriziei epocii? Mi se pare mai ales situat în punctul de convergenţă a trei linii de evoluţie prea puţin secrete în societatea noastră. Cea mai recentă e cea care îndruma medicina şi psihiatria epocii către un interes cvasi-entomologic pentru practicile sexuale, pentru variantele lor şi pentru orice element disparat al lor: Krafft-Ebing** nu este departe de asta. A doua, mai veche, este cea care, începînd cu Rétif şi Sade, a determinat literatura erotică să-şi caute efectele nu numai în vivacitatea sau în raritatea scenelor pe care le născocea, ci în căutarea îndîrjită a unui anumit adevăr al plăcerii: o erotică a adevărului, o raportare a adevăratului la intens sînt caracteristicile acestui nou "libertinaj" inaugurat la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. A treia linie este cea mai veche; ea a traversat, începînd cu Evul Mediu, întreg Occidentul creştin: este obligaţia strictă a fiecăruia de a căuta în adîncul inimii sale, prin penitenţă şi prin examenul de conştiinţă, şi urmele imperceptibile ale concupiscenţei. Cvasi-clandestinitatea cărţii *My secret Life****nu trebuie să iluzioneze; raportarea discursului adevărat la plăcerea sexului a fost una dintre cele mai constante preocupări ale societăţilor occidentale. Şi asta se întîmplă de secole.

*

Ce nu s-a spus oare despre această societate burgheză, ipocrită, pudibondă, avară cu propriile plăceri, încăpăţînată în a nu voi nici să le recunoască, nici să le numească? Ce nu s-a spus oare despre cea mai grea moştenire pe care a primit-o de la creştinism – sexul-păcat? Şi

---

** Krafft-Ebing R. von, *Psychopathia Sexualis: eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1886. A doua ediţie dezvoltă studiul "sensibilităţii sexuale contrare": *Psychopathia Sexualis, mit besonderer Berucksichtigung der contraren Sexualempfindung. Eine klinisch-forensische Studie*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1887. Lucrarea, disponibilă în franceză, este de fapt traducerea noii ediţii revăzută şi adăugită de către Albert Moll în 1923 pornind de la a şaisprezecea şi a şaptesprezecea ediţie germană: *Psychopathia Sexualis. Studiu medico-legal pentru uzul medicilor şi juriştilor* (trad. R. Lobstein),Paris, Payot, 1969.

*** *My Secret Life*(anonim), Amsterdam, 1890, 11 vol.(reeditată de Grove Press în 1964). Extrase au apărut în franceză sub titlul *My Secret Life. Récit de la vie sexuelle d'un Anglais de l'époque victorienne* (trad. C. Charnaux, N. Gobbi, N. Heinich, M. Lessana), cu o prefaţă de Michel Foucault (vezi infra nr. 188), Paris, Les Formes du secret, 1977.

despre felul în care secolul al XIX-lea a folosit această moştenire în scopuri economice: munca, mai degrabă decît plăcerea, reproducerea forţelor, mai degrabă decît simpla cheltuire a energiilor?

Şi dacă esenţialul nu ar fi aici? Dacă ar exista în centrul "politicii sexului" mecanisme cu totul diferite? Nu de respingere şi de ocultare, ci de incitare? Dacă puterea nu ar avea ca funcţie esenţială faptul de a spune nu, de a interzice şi de a cenzura, ci de a lega după o spirală nedefinită coerciţia, plăcerea, adevărul?

Să ne gîndim doar la zelul cu care societăţile noastre au multiplicat, de mai multe secole, toate instituţiile care sînt destinate să smulgă adevărul sexului şi care produc o plăcere specifică. Să ne gîndim la enorma obligaţie a mărturisirii şi la toate plăcerile ambigue care o tulbură şi o fac dezirabilă, în acelaşi timp: confesiune, educaţie, raporturi între părinţi şi copii, medici şi bolnavi, psihiatri şi isterici, psihanalişti şi pacienţi. Se spune uneori că Occidentul n-a fost niciodată capabil să inventeze o singură plăcere nouă. Dar nu contează deloc voluptatea de a scotoci, de a urmări, de a interpreta, pe scurt, "plăcerea de analiză", în sensul larg al termenului?

Eu aş vedea societatea noastră consacrată mai degrabă "expresiei" sexului decît reprimării lui. Să-mi fie iertat acest cuvînt devalorizat. Aş vedea Occidentul încrîncenat să smulgă adevărul sexului. Tăcerile, barajele, tăinuirile nu trebuie să fie subestimate; dar acestea n-au putut să se formeze şi să producă efectele lor redutabile decît pe fondul unei voinţe de cunoaştere care străbate întreaga noastră raportare la sex. Voinţă de cunoaştere atît de imperioasă şi în care sîntem atît de prinşi, încît am ajuns nu numai să căutăm adevărul sexului, ci să-i pretindem propriul nostru adevăr. El trebuie să ne spună ce se întîmplă cu noi. De la Gerson la Freud, s-a constituit o întreagă logică a sexului, logică organizînd ştiinţa subiectului.

Noi ne imaginăm cu plăcere că aparţinem unui regim "victorian". Mi se pare că regatul nostru e mai degrabă cel imaginat de către Diderot în *Bijuteriile indiscrete*: un anumit mecanism, abia vizibil, face să vorbească sexul într-o vorbărie aproape inepuizabilă. Noi sîntem într-o societate a sexului care vorbeşte.

*

De asemenea, ar trebui poate să interogăm o societate asupra manierei în care, în interiorul acesteia, se organizează raporturile puterii, ale adevărului şi ale plăcerii. Mi se pare că putem distinge

două regimuri principale. Unul este acela al artei erotice. Aici adevărul este extras din plăcerea însăşi, resimţită ca experienţă, analizată după calitatea sa, urmărită de-a lungul reverberaţiilor sale în corp şi în suflet, şi această cunoaştere foarte subtilă este, în mare taină, transmisă prin iniţiere magistrală celor care s-au arătat demni de ea şi care vor şti s-o folosească chiar la nivelul propriei lor plăceri, pentru a o intensifica şi a o face mai rafinată şi mai împlinită.

Civilizaţia occidentală n-a cunoscut arta erotică,de secole în orice caz, ea a înnodat raporturile puterii, plăcerii şi adevărului într-un cu totul alt mod: acela al unei "ştiinţe a sexului". Tip de cunoaştere în care ceea ce este analizat e nu atît plăcerea cît dorinţa; în care maestrul nu are menirea de a iniţia, ci de a întreba, de a asculta, de a descifra; în care acest lung proces nu are ca scop o sporire a plăcerii, ci o modificare a subiectului (care se regăseşte astfel iertat sau împăcat, vindecat sau eliberat).

De la această artă la această ştiinţă, raporturile sînt prea numeroase pentru a putea stabili o linie de departajare între două tipuri de societate. Că e vorba despre direcţia de conştiinţă sau despre cura psihanalitică, ştiinţa sexului aduce cu sine imperative de secret, o anumită raportare la maestru şi un întreg joc de promisiuni care o leagă încă de arta erotică. Fără aceste legături confuze, ar cumpăra unii atît de scump dreptul bi-săptămînal de a formula laborios adevărul dorinţei lor şi de a aştepta cu răbdare beneficiul interpretării?

Proiectul meu ar fi de a face genealogia acestei "ştiinţe a sexului". Întreprindere care nu constituie o noutate nici măcar pentru ea însăşi, o ştiu prea bine; mulţi se străduiesc să facă asta, arătînd cîte refuzuri, ocultări, temeri, necunoaşteri sistematice au eclipsat mult timp o eventuală ştiinţă a sexului. Dar aş vrea să întreprind această genealogie în termeni pozitivi, plecînd de la incitaţii, focare, tehnici şi proceduri care au permis formarea acestei cunoaşteri; aş vrea să urmăresc, de la problema creştină a cărnii, toate mecanismele care au indus un discurs de adevăr despre sex şi care au organizat în jurul lui un regim amestecat de plăcere şi putere. Aflat în imposibilitatea de a urmări global această geneză, voi încerca, în studii distincte, să reperez cîteva dintre cele mai importante strategii ale sale, referitoare la copii, femei, perversiuni şi organizarea naşterilor.

Întrebarea care se pune în mod tradiţional este aceasta: de ce oare a culpabilizat Occidentul atîta timp sexul şi cum s-a ajuns, pe fondul acestui refuz sau al acestei temeri, să i se pună, în ciuda numeroaselor ei reticenţe, problema adevărului? De ce şi cum, de la

sfîrşitul secolului al XIX-lea, s-a încercat îndepărtarea unei părţi a marelui secret şi aceasta cu o dificultate pentru care curajul lui Freud stă încă mărturie?

Eu aş vrea să pun o cu totul altă întrebare: de ce oare Occidentul s-a întrebat continuu asupra adevărului sexului şi a pretins ca fiecare să-l formuleze pentru sine? De ce s-a dorit cu atîta obstinaţie ca raportarea la noi înşine să treacă prin acest adevăr? Trebuie atunci să ne mire faptul că, la începutul secolului al XX-lea,-noi am fost atinşi de o mare şi nouă vină, că am început să resimţim un fel de remuşcare istorică ce ne-a făcut să credem că, de secole, noi ne-am înşelat în privinţa sexului.

Mi se pare că în această nouă culpabilizare, faţă de care părem atît de avizi, ceea ce este sistematic ignorat e tocmai această mare configuraţie de cunoaştere pe care Occidentul n-a încetat s-o organizeze în jurul sexului, prin tehnici religioase, medicale sau sociale.

Presupun că sîntem, de acord în acest punct. Dar mi se va spune de îndată: "Acest mare tapaj în jurul sexului, această grijă constantă n-a avut totuşi, pînă în secolul al XIX-lea cel puţin, decît un singur obiectiv: să interzică liberul uz al sexului. Fără îndoială, rolul intermediar a fost important. Însă sexul e oare, mai întîi şi înainte de toate, interzis? Sau nu cumva interdictele sînt numai capcane în interiorul unor strategii complexe şi pozitive?

Atingem aici o problemă mai generală pe care va trebui s-o contrapunem acestei istorii a sexualităţii: problema puterii. În mod spontan, cînd vorbim despre putere, o concepem ca lege, ca interdict, ca prohibiţie şi represiune; şi sîntem dezarmaţi cînd e vorba s-o urmărim în mecanismele şi efectele sale pozitive. Un anumit model juridic apasă asupra analizelor puterii, dînd un privilegiu absolut formei legii. Ar trebui să scriem o istorie a sexualităţii care să nu fie subordonată ideii unei puteri-represiune, unei puteri-cenzură, ci ideii unei puteri-incitare, unei puteri-cunoaştere; ar trebui să încercăm să deprindem regimul de coerciţie, de plăcere şi de discurs care nu este inhibitor, ci constitutiv acestui domeniu complex care e sexualitatea.

Aş dori ca această istorie fragmentară a "ştiinţei sexului" să poată valora la fel de mult ca schiţa unei analitici a puterii.

RAPORTURILE DE PUTERE TREC ÎN INTERIORUL CORPULUI

– *Michel Foucault,* Voința de a cunoaște, *primul volum al Istoriei sexualității, îmi pare un text tulburător din toate punctele de vedere. Teza pe care o apărați acolo, neprevăzută și simplă la prima vedere, se arată a fi în mod progresiv foarte complexă. Să spunem, pentru a o rezuma, că, de la putere la sex, raportul nu ar fi de reprimare, ci dimpotrivă. Însă, înainte de a merge mai departe, să ne gîndim la cursul dumneavoastră inaugural la College de France, din decembrie 1970. Acolo analizați procedurile care controlează producerea discursului. Printre acestea: interdictul, apoi vechea delimitare rațiune/nebunie, în sfîrșit, voința de adevăr. Ați dori să ne precizați care sînt legăturile* Voinței de cunoaștere *cu* Ordinea discursului *și să ne spuneți dacă, de-a lungul demonstrației dumneavoastră, voința de cunoaștere și voința de adevăr se suprapun?*

– Cred că în *Ordinea discursului* am amestecat două concepții sau, mai degrabă, unei probleme pe care o socotesc legitimă (articularea faptelor de discurs după mecanismele puterii) i-am propus un răspuns inadecvat. Este un text pe care l-am scris într-un moment de tranziție. Pînă atunci, mi se pare că acceptam concepția tradițională asupra puterii, puterea ca mecanism esențialmente juridic, ceea ce spune legea, ceea ce interzice, ceea ce spune nu, cu o serie nesfîrșită de efecte negative: excludere, respingere, barare, negări, ocultări. Consider, însă, această concepție inadecvată. Ea mi-a fost suficientă, totuși, în *Istoria nebuniei* (nu că această carte ar fi ea însăși satisfăcătoare sau suficientă), căci nebunia este un caz privilegiat: în epoca clasică, puterea s-a exercitat asupra nebuniei fără îndoială, cel puțin sub forma majoră a excluderii; asistăm atunci la o mare reacție

de respingere în care nebunia s-a găsit implicată. Aşa încît, analizînd acest fapt, am putut utiliza fără prea multe probleme o concepţie pur negativă a puterii. Mi s-a părut insuficient, la un moment dat, şi asta în cursul unei experienţe concrete pe care am putut s-o fac, începînd cu anii 1971-1972, în privinţa închisorilor. Cazul penalităţii m-a convins că problema nu se pune atît în termeni de drept, ci în termeni de tehnologie, în termeni de tactică şi strategie, şi tocmai această substituire a unei unei grile juridice şi negative cu o grilă tehnică şi strategică am încercat s-o propun în *A supraveghea şi a pedepsi*, apoi s-o folosesc în *Istoria Sexualităţii*. Astfel încît aş abandona destul de bucuros tot ceea ce în ordinea discursului poate prezenta raportările puterii la discurs ca mecanisme negative de rarefiere.

– *Cititorul care îşi aminteşte de* Istoria nebuniei în epoca clasică *păstrează imaginea marii nebunii baroce, închisă şi redusă la tăcere. În întreaga Europă, la jumătatea secolului al XVII-lea, s-a instituit în pripă azilul. Asta înseamnă că epoca modernă a dezlegat limba de sex, impunînd tăcerea nebuniei? Sau o asemenea obsesie - grija pentru nebunie, grija pentru sex – ar fi ajuns, pe dublul plan al discursului şi al faptelor, la rezultate opuse pentru amîndouă şi de ce?*

– Cred, într-adevăr, că între nebunie şi sexualitate există o serie de relaţii istorice care sînt importante şi pe care, cu siguranţă, nu le-am perceput cînd scriam *Istoria nebuniei*. În acel moment, aveam de gînd să fac două istorii paralele: pe de o parte, istoria excluderii nebuniei şi a delimitărilor operate plecînd de aici; pe de altă parte, o istorie a delimitărilor care s-au operat în cîmpul sexualităţii (sexualitate permisă şi apărată, normală şi anormală, cea a femeilor şi cea a bărbaţilor, cea a adulţilor şi cea a copiilor); mă gîndeam la o serie de delimitări binare care ar fi manipulat în felul lor marele partaj raţiune/lipsă de raţiune (*raison/déraison*), pe care încercasem să-l reconstitui în legătură cu nebunia (*folie*). Dar cred că nu e de ajuns. Dacă, cel puţin un secol, nebunia a constituit în mod esenţial obiectul unor operaţii negative, sexualitatea, începînd cu acea epocă, a relevat investiţii altfel precise şi pozitive. Însă, începînd cu secolul al XIX-lea, s-a petrecut un fenomen absolut fundamental, angrenajul, întrepătrunderea celor două mari tehnologii de putere: cea care urzea sexualitatea şi cea care comanda nebunia. Tehnologia privind nebunia a devenit din negativă pozitivă, din binară a devenit complexă şi multiformă. Se naşte atunci o mare tehnologie a sufletului (*psyché*), care e una dintre trăsăturile fundamentale ale secolului al XIX-lea şi ale secolului al XX-lea: a face din sex în acelaşi timp adevărul ascuns

al conştiinţei raţionale şi sensul descifrabil al nebuniei: sensul lor comun şi deci ceea ce permite controlul asupra uneia şi asupra celeilalte după aceleaşi modalităţi.

– *Poate trebuie să îndepărtăm trei neînţelegeri posibile. Respingerea de către dumneavoastră a ipotezei represive nu constă nici într-o simplă deplasare de accent, nici într-un proces de negare sau de ignorare din partea puterii? Inchiziţia, de exemplu. În loc să se pună în evidenţă reprimarea ereticului, s-ar putea deplasa accentul pe voinţa de a şti cine comandă tortura! Nu mergeţi cumva în acest sens? Nu mai susţineţi că puterea îşi ascunde sieşi interesul pentru sex, nici că sexul vorbeşte fără ştirea unei puteri pe care ar depăşi-o în secret?*

– Cred că, într-adevăr, cartea mea nu corespunde nici uneia dintre aceste teme sau obiective despre care vorbiţi ca despre tot atîtea neînţelegeri. Neînţeles ar fi un cuvînt cam sever, de altfel, pentru a desemna aceste interpretări sau, mai degrabă, aceste delimitări de cartea mea. Prima, de exemplu: am vrut, într-adevăr, să deplasez accentele şi să fac să apară mecanisme pozitive acolo unde, de obicei, se accentuează mai degrabă mecanismele negative. Astfel, în privinţa pedepsei, se subliniază întotdeauna ideea conform căreia creştinismul sancţionează prin ea sexualitatea, nu-i autorizează decît anumite forme şi le pedepseşte pe toate celelalte. Dar trebuie de asemenea să remarcăm, cred, că în inima pedepsei creştine stă confesiunea, deci mărturisirea, examenul de conştiinţă, şi prin aceasta o întreagă ţesătură de cunoaştere şi de discurs despre sex, care a indus o serie de efecte teoretice (de exemplu, marea analiză a concupiscenţei în secolul al XVII-lea) şi practice (o pedagogie a sexualităţii, care a fost apoi laicizată şi medicalizată). La fel cum am vorbit despre maniera în care diferitele instanţe sau diferitele nuclee de putere au fost cuprinse, într-o oarecare măsură, de plăcerea însăşi a exerciţiului lor. Există în supraveghere, mai precis în privirea supraveghetorilor, ceva care nu este străin plăcerii de a supraveghea şi plăcerii de a supraveghea plăcerea. Asta am vrut să spun, însă nu reprezintă întreg punctul meu de vedere. Am insistat în egală măsură asupra acestor mecanisme de reacţie despre care vorbeaţi. De exemplu, e sigur că exploziile de isterie care s-au manifestat în spitalele psihiatrice în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost un mecanism în revenire (en retour), o urmare a exerciţiului însuşi al puterii psihiatrice: psihiatrii au recepţionat corpul isteric al bolnavilor lor în plină figură (vreau să spun, în deplină cunoaştere şi ignoranţă), fără s-o fi vrut sau chiar fără să ştie cum se petrecea asta. Acele elemente există în cartea mea, dar

nu constituie partea ei esențială. Trebuie, mi se pare, să le înțelegem plecînd de la o instituire a unei puteri care se exercită asupra corpului însuși. Ceea ce caut e încercarea de arăta în ce fel raporturile de putere pot să treacă material în carnea însăși a corpului, fără a fi nevoie să treacă prin reprezentarea subiecților. Dacă puterea ajunge pînă la corp, nu este pentru că a fost mai întîi interiorizată în conștiința oamenilor. Există o rețea de bio-putere, de somato-putere, care e ea însăși o rețea, pornind de la care se naște sexualitatea ca fenomen istoric și cultural în interiorul căruia ne recunoaștem și în același timp să ne pierdem.

– *La pagina 121 a* Voinței de a cunoaște, *răspunzînd, se pare, așteptării cititorului, distingeați puterea - ca ansamblu de instituții și aparate - de puterea ca multiplicitate a raporturilor de forță imanente domeniului în care ele se înscriu. Dumneavoastră reprezentați acea putere, acea putere-joc producîndu-se în fiecare clipă în fiecare punct, în fiecare legătură a unui punct cu un altul. Și, tocmai acea putere, dacă s-a înțeles bine, n-ar fi exterioară sexului, ci dimpotrivă?*

– Pentru mine esențialul lucrării este o reelaborare a teoriei puterii și nu sînt sigur că, singură, plăcerea de a scrie despre sexualitate m-ar fi motivat suficient pentru a începe această serie de șase volume (cel puțin), dacă nu m-aș fi simțit împins de necesitatea de a relua puțin această problemă a puterii. Mi se pare că prea des și conform modelului care a fost prescris de către gîndirea juridico-filosofică a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea se reduce problema puterii la problema suveranității. Ce este suveranul? Cum se poate constitui suveranul? Ce-i leagă pe indivizi de suveran? Această problemă, pusă de juriștii monarhiști sau antimonarhiști din secolul al XIII-lea pînă în secolul al XIX-lea, e cea care continuă să ne obsedeze și, mi se pare, să descalifice o serie întreagă de domenii de analiză; știu că pot părea foarte empirice și secundare, dar, în definitiv, ele privesc corpurile noastre, existențele noastre, viața noastră cotidiană. Împotriva acestui privilegiu al puterii suverane, am vrut să încerc să valorific o analiză care ar merge într-o altă direcție. Între fiecare punct al unui corp social, între un bărbat și o femeie, într-o familie, între un maestru și discipolul său, între cel ce știe și cel ce nu știe, au loc relații de putere care nu sînt proiecția pură și simplă a marii puteri suverane asupra indivizilor, ci mai degrabă solul mobil și concret pe care se consolidează, condițiile de posibilitate pentru ca ea să poată funcționa. Chiar pînă în zilele noastre, familia nu este simpla reflectare, prelungire a puterii de Stat: ea nu e reprezentantul Statului în fața copiilor, tot așa cum bărbatul nu e reprezentantul Statului în fața

femeii. Pentru ca Statul să funcţioneze cum funcţionează, trebuie să existe, de la bărbat la femeie, de la adult la copil, raporturi de dominaţie specifice, care au propria lor configuraţie şi relativa lor autonomie. Cred că trebuie să nu avem încredere într-o tematică a reprezentării care încurcă analizele puterii. A existat multă vreme problema de a şti în ce fel voinţele individuale puteau fi reprezentate în sau prin voinţa generală. Astăzi, există afirmaţia atît de des repetată că tatăl, soţul, şeful, adultul, profesorul reprezintă o putere de Stat care, ea însăşi, reprezintă interesele unei clase. Aceasta nu dă socoteală nici de complexitatea mecanismelor, nici de specificul lor, nici de ajutoare, complementarităţi şi uneori blocaje, pe care această diversitate le explică. La modul general, eu cred că puterea nu se construieşte pornind de la voinţe (individuale sau colective), nici că ea nu derivă din interese. Puterea se construieşte şi funcţionează plecînd de la puteri, de la multitudini de probleme şi de efecte de putere. Acest domeniu complex trebuie studiat. Asta nu înseamnă că el e independent şi că l-am putea descifra în afara procesului economic şi a relaţiilor de producţie.

– Citind ceea ce se poate considera în textul dumneavoastră ca o tentativă de a elabora o nouă concepţie a puterii, sîntem împărţiţi între imaginea calculatorului şi cea a individului, izolat sau pretins astfel, el însuşi deţinător al unei puteri specifice.

– Ideea că, sursa sau punctul de cumul al puterii fiind statul, lui trebuie să-i cerem socoteală de toate dispozitivele puterii mi se pare fără mare fecunditate istorică sau acum a epuizat-o. Demersul invers pare actualmente mai bogat: mă gîndesc la studii ca acela al lui Jacques Donzelot despre familie (el arată în ce fel formele absolut specifice ale puterii care se exercită în interiorul familiilor au fost pătrunse de mecanisme mai generale de tip etatic, graţie şcolarizării, şi în ce fel puterile de tip etatic şi puterile de tip familial şi-au păstrat specifitatea şi n-au putut să se armonizeze cu adevărat decît în măsura în care fiecare dintre mecanismele lor era respectat). În mod similar, François Ewald face un studiu despre mine, instituirea sistemelor de control patronal şi modul în care acest control patronal a fost schimbat, însă fără a-şi pierde eficacitatea în marile gestiuni etatice.

– E oare cu putinţă, pornind de la această repunere în joc a ceea ce se numeşte putere, să adoptăm faţă de ea un punct de vedere politic? Dumneavoastră vorbiţi despre sexualitate ca despre un dispozitiv politic. Aţi vrea să definiţi accepţiunea pe care o daţi termenului "politic"?

– Dacă e adevărat că ansamblul raporturilor de forţă într-o societate dată constituie domeniul politicii şi că o politică este o strategie mai mult sau mai puţin globală, care încearcă să coordoneze şi să finalizeze aceste raporturi de forţă, eu cred că se poate răspunde întrebărilor dumneavoastră în felul următor: politica nu e cea care determină în ultimă instanţă (sau cea care supradetermină) relaţii elementare şi, prin natură, neutre. Orice raport de forţe implică în fiecare clipă o relaţie de putere (care este într-o oarecare măsură încheierea ei instantanee) şi fiecare relaţie de putere trimite ca efect, dar şi ca la condiţia sa de posibilitate, la un cîmp politic din care face parte. A spune că "totul este politic" înseamnă a afirma omniprezenţa raporturilor de forţă şi imanenţa lor la un cîmp politic; dar înseamnă a-şi da sarcina, încă abia schiţată, de a descurca această nedesluşită încurcătură. Nu trebuie să nimicim o asemenea analiză într-o culpabilizare individuală (ca aceea practicată cu precădere acum cîţiva zeci de ani, în existenţialismul autoflagelării; ştiţi: fiecare e responsabil de tot, nu există nedreptate pe lume căreia să nu-i fim în fond complici; nu trebuie nici s-o evităm prin una din acele deplasări practicate cu plăcere astăzi: toate acestea derivă dintr-o economie de piaţă, sau din exploatarea capitalistă, sau pur şi simplu din această societate degradată (deci problemele sexului, sau ale delicvenţei, sau ale nebuniei trebuie imputate unei alte societăţi). Analiza şi critica politică rămîn, în mare măsură, a fi inventate - dar trebuie inventate şi strategiile care vor permite în acelaşi timp modificarea acestor raporturi de forţă şi coordonarea lor, aşa încît transformarea să fie posibilă şi să se înscrie în realitate. Înseamnă a spune că problema nu e atît de a defini o poziţie politică (ceea ce ne reduce la o alegere pe o tablă de şah deja constituită), ci de a imagina şi de a face să existe noi scheme de politizare. Dacă a politiza înseamnă a reduce la alegeri, la organizări gata făcute toate aceste raporturi de forţă şi mecanisme de putere pe care analiza le desprinde, atunci nu merită osteneala. Marilor tehnici noi de putere (care corespund economiilor multinaţionale sau statelor birocratice) trebuie să li se opună o politizare care va avea forme noi.

– Una dintre etapele şi consecinţele studiului dumneavoastră constă în a distinge într-un mod foarte perplex sexul şi sexualitatea. Puteţi să precizaţi această distincţie şi să ne spuneţi cum trebuie citit, de acum înainte, titlul lucrării dumneavoastră Istoria sexualităţii?

– Această problemă a fost dificultatea centrală a cărţii mele; începusem s-o scriu ca pe o istorie a modului în care sexul fusese

mascat şi travestit prin această specie de faună, prin această vegetaţie ciudată care ar fi sexualitatea. Însă cred că opoziţia sex / sexualitate trimitea la o poziţie a puterii ca lege şi interdicţie: puterea ar fi instituit un dispozitiv de sexualitate pentru a spune nu sexului. Analiza mea rămînea încă prizonieră concepţiei juridice asupra puterii. A trebuit să operez o răsturnare; am presupus că ideea de sex era inerentă dispozitivului sexualităţii şi că, prin urmare, ceea ce trebuie să regăsim la originea sa nu este sexul refuzat, ci o economie pozitivă a corpurilor şi a plăcerii.

Există, însă, o trăsătură fundamentală în economia plăcerilor, aşa cum funcţionează în Occident: faptul că sexul îi serveşte drepr principiu de inteligibilitate şi de măsură. De mii de ani, se tinde spre a ne face să credem că legea oricărei plăceri este, cel puţin în taină, sexul şi că tocmai asta justifică necesitatea moderării sale şi dă posibilitatea controlului său. Aceste două teme, faptul că la baza oricărei plăceri stă sexul şi faptul că natura sexului vrea ca el să se consacre şi să se limiteze la procreare, nu sînt teme iniţial creştine, ci stoice; şi creştinismul a fost obligat să le reia atunci cînd a vrut să se integreze în structurile statale ale imperiului roman, a cărui filosofie cvasi-universală era stoicismul. Sexul a devenit atunci codul plăcerii. În Occident (pe cînd în societăţile înzestrate cu o artă erotică, intensificarea plăcerii tinde spre a desexualiza corpul), această codificare a plăcerii prin legile sexului a dat prilejul în cele din urmă întregului dispozitiv al sexualităţii. Şi acesta ne face să credem că ne eliberăm cînd decodăm orice plăcere în termeni de sex în sfîrşit descoperit. Cînd trebuie să se tindă mai degrabă către o desexualizare, către o economie generală a plăcerii care să nu fie normată sexual.

– *Analiza dumneavoastră face ca psihanaliza să apară într-o arheologie oarecum suspectă şi blamabilă. Psihanaliza îşi dezvăluie dubla apartenenţă, cel puţin primordială, pe de o parte la mărturisirea inchizitorială, pe de altă parte la medicalizarea psihiatrică. Acesta este punctul dumneavoastră de vedere?*

– Desigur, se poate spune că psihanaliza relevă de această formidabilă dezvoltare şi instituţionalizare a procedurilor de mărturisire atît de caracteristice civilizaţiei noastre. Ea face parte mai degrabă din acestă medicalizare rapidă a sexualităţii, ea însăşi un fenomen ciudat: în timp ce în arta erotică ceea ce e medicalizat sînt mai degrabă mijloacele (farmaceutice şi somatice) care servesc la intensificarea plăcerii, avem, în Occident, o medicalizare a sexualităţii însăşi, ca şi cum ea ar fi o zonă de fragilitate patologică particulară, în

existența umană. Orice sexualitate riscă în același timp să fie bolnavă și să ducă la boli infinite numeric. Nu se poate nega că psihanaliza se găsește în punctul de intersectare a acestor două procese. Cum a reușit psihanaliza să se formeze la data apariției sale voi încerca să văd în volumele ulterioare. Mă tem doar ca, în privința psihanalizei, să nu se întîmple ceea ce s-a întîmplat cu psihiatria cînd am încercat să fac *Istoria nebuniei*; am încercat să povestesc ceea ce s-a întîmplat pînă la începutul secolului al XIX-lea; însă psihiatrii au înțeles analiza mea ca un atac împotriva psihiatriei. Nu știu ce se va întîmpla cu psihanaliștii, dar tare mi-e teamă ca ei să nu înțeleagă drept anti-psihanaliză ceva care nu va fi decît o genealogie.

De ce o arheologie a psihiatriei funcționează ca antipsihiatrie, în timp ce o arheologie a biologiei nu funcționează ca antibiologie? Din cauza caracterului parțial al analizei? Sau, mai degrabă, din cauza unei anumite raportări nefaste a psihiatriei la propria-i istorie, unei anumite incapacități în care se găsește psihiatria, fiind ceea ce este, de a-și accepta propria istorie? Se va vedea foarte bine în ce fel a receptat psihanaliza problema istorie sale.

– *Aveți cumva impresia că* Istoria sexualității *va face ca problema feminină să progreseze? Mă gîndesc la ce spuneți despre isterizarea și psihiatrizarea corpului femeii.*

– Cîteva idei, ezitante însă, nefixate. Discuția și criticile care vor urma fiecărui volum ne vor permite poate să le desprindem. Însă nu eu trebuie să stabilesc reguli de utilizare.

– *În* Voința de a cunoaște *este vorba despre fapte și despre discurs, fapte și discurs care se regăsesc ele însele în propriul dumneavoastră discurs, în această ordine a discursului dumneavoastră care se prezintă mai degrabă ca o dezordine, cu condiția de a-i detașa prefixul. Săriți de la un punct la alt punct al demonstrației dumneavoastră, vă provocați adversarii ca și cum locul analizei dumneavoastră v-ar devansa și v-ar constrînge. Scriitura dumneavoastră, pe de altă parte, caută să înfățișeze ochilor cititorului raporturi ample și abstracte. Sînteți de acord cu dramatizarea analizei dumneavoastră și cu caracterul ei de ficțiune?*

– Această carte nu are funcție demonstrativă. Ea este ca preludiu, pentru a explora claviatura și pentru a schița puțin temele și a vedea în ce fel vor reacționa oamenii, unde vor fi criticile, unde vor fi neînțelegerile, unde vor fi furiile: am scris acest prim volum pentru a le face pe celelalte într-o oarecare măsură permeabile la toate aceste reacții. În ce privește problema ficțiunii, ea e pentru mine o problemă

foarte importantă; îmi dau foarte bine seama că n-am scris niciodată decît ficțiuni. Nu vreau să spun totuși că asta este în afara adevărului. Mi se pare că există posibilitatea de a face ficțiunea să lucreze în interiorul adevărului, de a determina efecte de adevăr cu un discurs de ficțiune și de a face în așa fel încît discursul de adevăr să suscite, să fabrice ceva care încă nu există, deci să "ficționeze" (*fictionner*). Se "ficționează" istoria pornind de la o realitate politică ce o face adevărată, se "ficționează" o politică ce nu există încă, pornind de la un adevăr istoric.

NU SEXULUI REGE

– *Ați inaugurat cu "Voința de a cunoaște" o istorie a sexualității care se anunță monumentală. Ce înseamnă astăzi pentru dumneavoastră, Michel Foucault, o întreprindere de o asemenea amploare?*

– De o asemenea amploare? Nu, nu, de o asemenea modicitate mai degrabă. Eu nu vreau să fac cronica comportamentelor sexuale de-a lungul epocilor și civilizațiilor. Vreau să urmez un fir cu mult mai subtil: cel care, pe parcursul atîtor secole, a legat, în societățile noastre, sexul și cercetarea adevărului.

– *În ce sens anume?*

– Problema este în fond aceasta: cum se face că într-o societate ca a noastră, sexualitatea să nu fie doar cea care permite reproducerea speciei, familiei, indiviziilor? Nu numai ceva care produce plăcere și bucurie? Cum se face ca ea să fi fost considerată loc privilegiat în care se descifrează, în care se spune adevărul nostru profund? Căci acesta este esențialul: din creștinism, Occidentul nu a încetat să spună: " Pentru a ști cine ești, trebuie să ști ce e cu sexul tău". Sexul a fost întotdeauna nucleul în care se leagă, în același timp cu devenirea speciei, adevărul nostru de subiect uman.

Confesiunea, examenul de conștiință, o veritabilă insistență asupra secretelor și a importanței cărnii nu au fost numai un mijloc de a interzice sexul sau de a-l alunga cît mai departe de conștiință, era o manieră de a plasa sexualitatea în centrul existenței și de a lega salvarea de stăpînirea mișcărilor ei obscure. În societățile creștine, sexul a fost ceea ce a trebuit să fie examinat, supravegheat, mărturisit, transformat în discurs.

– *De unde teza paradoxală care susține acest prim volum: departe de a face din ea tabu-ul lor, interdictul lor major, societățile noastre n-au încetat să vorbească despre sexualitate, să o facă să vorbească...*

– S-ar putea vorbi despre sexualitate foarte bine şi mult, însă numai pentru a o interzice.

Dar am vrut să subliniez două lucruri importante. Mai întîi că punerea în lumină, expunerea sexualităţii nu s-a făcut numai în discursuri, ci în realitatea instituţiilor şi practicilor.

Apoi că interdicţiile sînt numeroase şi puternice. Numai că ele fac parte dintr-o economie complexă în care se învecinează cu incitaţiile, manifestările, valorizările. Întotdeauna se subliniază prohibiţiile. Aş vrea să schimb puţin decorul; să surprind în orice caz ansamblul dispozitivelor.

Şi apoi, ştiţi prea bine că am fost considerat istoricul melancolic al interdicţiilor şi al puterii represive, unul care spune întotdeauna povestiri în doi termeni: nebunia şi izolarea ei, anomalia şi excluderea ei, delicvenţa şi întemniţarea ei. Or, problema mea a fost întotdeauna de partea altui termen: adevărul. În ce fel puterea care se exercită asupra nebuniei a produs discursul adevărat al psihiatriei? Acelaşi lucru pentru sexualitate: a redobîndi voinţa de cunoaştere în care puterea s-a exercitat asupra sexului. Nu vreau să fac sociologia istorică a unei interdicţii, ci istoria politică a unei produceri de adevăr.

– O nouă revoluţie în conceptul de istorie? Zorii unei alte "noi istorii"?

– Cu ani în urmă, istoricii erau foarte mîndri să descopere că puteau face nu numai istoria bătăliilor, a regilor şi a instituţiilor, ci şi aceea a economiei. Iată-i complet uluiţi, pentru că cei mai abili dintre ei i-au învăţat că se putea face şi istoria sentimentelor, a comportamentelor, a corpurilor. Ei vor înţelege de îndată că istoria Occidentului e indisociabilă de modul în care adevărul este produs şi îşi înscrie efectele. Acest mod de a gîndi se potriveşte bine fetelor.

Trăim într-o societate care merge în mare parte "către adevăr"– vreau să spun care produce şi face să circule discursul avînd funcţie de adevăr, trecînd ca atare şi deţinînd prin aceasta puteri specifice. Situarea discursurilor adevărate (care, de altfel, se schimbă necontenit) este una dintre problemele fundamenatale ale Occidentului. Istoria "adevărului" – a puterii proprii discursurilor acceptate ca adevărate – rămîne în întregime de făcut.

Care sînt mecanismele pozitive care, producînd sexualitatea într-un fel sau altul, antrenează efecte de mizerie?

În orice caz, ceea ce aş vrea să studiez, în ce mă priveşte, sînt toate aceste mecanisme care, în societatea noastră, invită, incită, constrîng să se vorbească despre sex.

– *Unii v-ar răspunde că, în ciuda acestei puneri în discurs, există de asemenea reprimarea, mizeria sexuală...*

– Da, obiecția mi-a fost făcută. Aveți dreptate: trăim cu toții mai mult sau mai puțin într-o stare de mizerie sexuală. Cu toate acestea, e adevărat că nu se pune niciodată problema acestei stări de fapt în cartea mea...

– *De ce? Este o alegere deliberată?*

– Cînd voi aborda, în volumele următoare, studiile concrete – în privința femeilor, copiilor, perverșilor – voi încerca să analizez formulele și condițiile acestei mizerii. Dar, pentru moment, e vorba de a stabili metoda. Problema e dacă această mizerie trebuie să fie explicată negativ, printr-o interdicție fundamentală, sau printr-o prohibiție relativă la o situație economică ("Munciți, nu faceți dragoste"); sau dacă ea nu este efectul unor proceduri mult mai complexe și mult mai pozitive.

– *Ce ar putea însemna în acest caz o explicație "pozitivă"?*

– Voi face o comparație îndrăzneață. Ce a făcut Marx atunci cînd, în analiza capitalului, a întîlnit problema mizeriei muncitorești? A refuzat explicația obișnuită, care făcea din această mizerie efectul unei rarități naturale sau al unui furt pus la cale. Și el a spus în esență: dat fiind ceea ce este, în legile sale fundamentale, producția capitalistă nu putea să nu producă mizerie. Capitalismul nu a avut drept rațiune de a fi să înfometeze muncitorii, dar nu putea să se dezvolte fără să-i înfometeze. Marx a substituit analiza producției denunțării furtului.

Mutatis mutandis, cam asta am vrut să fac. Nu e vorba de a nega mizeria sexuală, dar nici de a o explica negativ printr-o reprimare. Întreaga problemă e de a sesiza care sînt mecanismele pozitive care, producînd sexualitatea într-un fel sau altul, antrenează efecte de mizerie.

Un exemplu pe care îl voi trata într-un vitor volum: la începutul secolului al XVIII-lea, se acordă brusc o importanță enormă masturbării infantile, persecutată peste tot ca o epidemie bruscă, teribilă, susceptibilă să compromită întreaga specie umană.

Trebuie oare să admitem că masturbarea copiilor devenise brusc inacceptabilă pentru o societate capitalistă în curs de dezvoltare? E ipoteza anumitor discipoli recenți ai lui Reich. Nu mi se pare deloc satisfăcătoare.

În schimb, ceea ce era important în acea vreme era reorganizarea raporturilor între copii și adulți, părinți, educatori, era o intensificare a raporturilor intra-familiale, copilăria devenită o miză comună pentru

părinţi, instituţii educative, instanţe de igienă publică, era copilăria ca pepinieră pentru populaţiile ce urmau să vină. La intersecţia corpului şi a sufletului, a sănătăţii şi a moralei, a educaţiei şi instruirii, sexul copiilor a devenit o ţintă şi un instrument de putere în acelaşi timp. S-a constituit o sexualitate a copiilor specifică, precară, periculoasă, de supravegheat constant.

De aici o mizerie sexuală a copilăriei şi a adolescenţei de care generaţiile noastre nu au fost încă eliberate, dar scopul urmărit nu era această mizerie; obiectivul nu era de a o interzice. Era de a constitui, prin intermediul sexualităţii infantile, devenită brusc importantă şi misterioasă, o reţea de putere asupra copilăriei.

– Această idee că mizeria sexuală vine din reprimare, că, pentru a fi fericiţi, trebuie să ne eliberăm sexualităţile este în fond a sexologilor, a doctorilor şi a poliţiştilor sexului...

– Da, şi este motivul pentru care ei ne întind o capcană redutabilă. Aproape că ne spun: "Aveţi o sexualitate, această sexualitate e în acelaşi timp frustrată şi mută, interdicţii ipocrite o reprimă. Atunci, veniţi la noi, spuneţi-ne, arătaţi-ne toate acestea, încredinţaţi-ne secretele voastre nefericite..."

Acest tip de discurs este, în definitiv, un formidabil instrument de control şi de putere. El se serveşte, ca întotdeauna, de ceea ce spun oamenii, de ceea ce resimt ei, de ceea ce speră. El exploatează tentaţia lor de a crede că e suficient, pentru a fi fericit, să depăşeşti pragul discursului şi să ridici câteva interdicţii. Şi, în fond, ajunge să reducă şi să cadrileze mişcările de revoltă şi eliberare...

– De unde, presupun, neînţelegerea anumitor comentatori: "După Foucault, reprimarea e totuna cu eliberarea sexului ... " Sau şi mai mult: "Mişcarea pentru libertatea avortului şi a contracepţiei şi Lăsaţi-i să trăiască reprezintă în fond acelaşi discurs ... "

– Da! Asupra acestui punct trebuie să clarificăm de îndată lucrurile. M-au făcut să spun efectiv că între limbajul cenzurii şi cel al contra-cenzurii, între discursul părinţilor - pudoare şi cel al eliberării sexului nu există diferenţă reală. S-a pretins că le punem în acelaşi sac pentru a le îneca asemeni unor pisicuţe. Radical fals: nu asta am vrut să spun. De altfel, important este că nu am spus asta deloc.

– Recunoaşteţi totuşi că există elemente, enunţuri comune...

– Însă un lucru este enunţul, un altul discursul. Există elemente tactice comune şi strategii adverse.

– De exemplu?

– Cred că mişcările zise de "eliberare sexuală" trebuie înţelese

ca mişcări de afirmare, plecînd de la sexualitate. Asta înseamnă două lucruri: există mişcări care pornesc de la sexualitate, de la dispozitivul de sexualitate în care sîntem prinşi, care îl fac să funcţioneze pînă la limită; dar, în acelaşi timp, ele se deplasează prin raportare la el, se eliberează de el şi îl depăşesc.

– Cu ce seamănă aceste depăşiri?

– Luaţi cazul homosexualităţii. Către anii 1870 psihiatrii au început să-i facă o analiză medicală: punct de plecare, cu siguranţă, pentru o serie întreagă de noi intervenţii şi controale.

Începem fie să internăm homosexualii în azile, fie să încercăm să-i îngrijim. Ei erau percepuţi altădată ca libertini şi cîteodată ca delicvenţi (de aici condamnări care puteau fi foarte severe – arderea cîteodată, chiar şi în secolul al XVIII-lea – dar care erau, prin forţa împrejurărilor, rare). De acum înainte, ei vor fi percepuţi într-o înrudire globală cu nebunii, ca bolnavi de instinct sexual. Însă, considerînd literalmente astfel de discursuri şi, prin aceasta, ocolindu-le, vedem apărînd răspunsuri sub formă de sfidare: fie, sîntem ceea ce spuneţi, prin natură, boală sau perversiune, cum doriţi. Ei bine, dacă sîntem, să fim şi dacă vreţi să ştiţi ce sîntem o să vă spunem noi înşine mai bine decît voi. O întreagă literatură a homosexualităţii, foarte diferită de povestirile libertine apărute la sfîrşitul secolului al XIX-lea: gîndiţi-vă la Wilde sau la Gide. Este întoarcerea strategică a aceleiaşi voinţe de adevăr.

– E ceea ce se întîmplă de fapt cu toate minorităţile, femeile, tinerii, negrii americani...

– Da, bineînţeles. S-a încercat multă vreme identificarea femeilor cu sexualitatea lor. "Nu sînteţi altceva decît sexul vostru," li se spunea de secole. Şi acest sex, adăugau doctorii, este fragil, aproape întotdeauna bolnav şi întotdeauna aducător de boală. "Sînteţi boala bărbatului". Şi această mişcare foarte veche s-a acutizat către secolul al XVIII-lea, ajungînd la o patologizare a femeii: corpul femeii devine obiect medical prin excelenţă. Voi încerca mai tîrziu să fac istoria acestei imense "ginecologii" în sensul larg al termenului.

Însă mişcările feministe au acceptat provocarea. Sîntem noi sex prin natură? Ei bine, om fi, dar în singularitatea şi specificitatea sa ireductibilă. Să tragem de aici consecinţele şi să reinventăm propriul nostru mod de existenţă, politic, economic, cultural... Întotdeauna aceeaşi mişcare: a pleca de la această sexualitate în care se doreşte colonizarea lor şi a o traversa pentru a merge spre alte afirmaţii.

– Această strategie pe care o descrieţi, această strategie cu

dublă bătaie, este încă în sens clasic o strategie de eliberare? Sau nu ar trebui să spunem, mai degrabă, că a elibera sexul înseamnă de acum înainte a-l urî și a-l depăși?

– Astăzi se conturează o mișcare care îmi pare să urce din nou panta acelui slogan: "mereu mai mult sex", "mereu mai mult adevăr în sex", căreia i-am fost sortiți de secole: e vorba, eu nu spun de a redescoperi, ci pur și simplu de a fabrica alte forme de plăcere, de relații, de coexistențe, de legături, de iubiri, de intensități. Am impresia că percep în prezent un murmur "anti-sexo" (nu sînt un profet, cel mult un diagnostician), ca și cum s-ar face un efort de profunzime pentru a zdruncina această mare "sexografie" care ne face să descifrăm sexul ca pe un secret universal.

– *Semne pentru acest diagnostic?*

– Doar o anecdotă. Un tînăr scriitor, Hervé Guibert, a scris povești pentru copii: nici un editor nu a avut nevoie de ele. El scrie un alt text, de altfel foarte remarcabil și cu o înfățișare foarte "sexo". Era condiția pentru a se face ascultat și publicat. Iată-l deci publicat (e vorba de *La Mort propagande**). Citiți-o; mi se pare că e contrariul acestei scriituri sexografice care a făcut legea pornografiei și cîteodată a literaturii bune: a merge progresiv pînă la a rosti ceea ce este cel mai dezgustător în sex. Hervé Guibert surprinde din capul locului lucrul cel mai rău și extrem – "Vreți să vorbim despre asta, ei bine, să-i dăm drumul și veți auzi mai mult decît ați auzit vreodată" – și cu materialul infam, el constuiește corpuri, iluzii, castele, fuziuni, mîngîieri, rase, beții; toată greutatea sexului s-a volatilizat. Dar nu e aici decît un exemplu al provocării "anti-sexo", căreia i s-ar putea găsi multe alte semne. E poate sfîrșitul acestui deșert sumbru al sexualității, sfîrșitul monarhiei sexului.

– *Cu condiția ca noi să nu fim sortiți sexului ca unei fatalități. Și asta din copilărie, cum se spune...*

– Întocmai, priviți ce se întîmplă cu copiii. Se spune: viața copiilor înseamnă viața lor sexuală. De la biberon la pubertate nu e vorba decît de asta. Dincolo de dorința de a învăța să citești sau de gustul pentru benzile desenate se află încă și întotdeauna sexualitatea. Ei bine, sînteți sigur că acest tip de discurs este efectiv eliberator? Sînteți sigur că nu izolează copiii într-un fel de insularitate sexuală? Și dacă i-ar durea în cot, după toate acestea? Dacă libertatea de a nu fi adult ar consta numai în a nu fi

---

* H. Guibert, *La Mort propagande*, Paris, Régine Deforges, 1977

supus legii, principiului, locului comun, atît de agasant pînă la urmă, al sexualității? Dacă ar putea exista raporturi polimorfe cu lucrurile, cu oamenii, cu corpurile, nu ar fi oare aceasta copilăria? Pentru a se liniști, adulții numesc acest polimorfism perversitate, colorîndu-l astfel cu nuanța monotonă a propriului lor sex.

– E oare copilul oprimat chiar de către cei care pretind că îl vindecă?

– Citiți cartea lui Scherer și Hocquenghem**: conform acesteia, copilul are un regim de plăcere pentru care grila "sexo" constituie o adevărată închisoare.

– Este un paradox?

– Asta decurge din ideea că sexualitatea nu e în mod fundamental cea de care se teme puterea; dar că ea e fără îndoială chiar mai mult, aceea prin care se exercită puterea.

– Vedeți totuși statele autoritare: se poate spune că aici puterea se exercită nu împotriva, ci prin intermediul sexualității?

– Două fapte recente, aparent contradictorii. Acum vreo 18 luni, China a început o campanie împotriva masturbării copiilor, exact în stilul celei pe care o cunoscuse secolul al XVIII-lea european (asta te împiedică să muncești, asta te face surd, asta face ca specia să se degenereze...). În schimb, înainte de sfîrșitul anului, U.R.S.S. va găzdui pentru prima dată un congres al psihanaliștilor (trebuie să-i primească cîtă vreme ea nu are). Liberalizare? Dezgheț al inconștientului? Primăvară a libidoului sovietic împotriva îmburghezirii morale a chinezilor?

În stupiditățile bătrînicioase ale Pekin-ului și noile curiozități ale sovieticilor eu văd în special dubla recunoaștere a faptului că, formulată sau prohibită, spusă sau interzisă, sexualitatea e un centru peste care nici un sistem modern de putere nu poate să treacă. Să ne temem, să ne temem de socialismul cu față sexuală.

– Altfel spus, puterea nu mai e neapărat cea care cenzurează și izolează?

– De o manieră generală, aș spune că interdicția, refuzul, prohibiția, departe de a fi formele esențiale ale puterii, nu sînt decît limitele acesteia, formele fruste sau extreme. Înainte de toate, relațiile de putere sînt productive.

**R. Scherer și G. Hocquenghem, "Co-ire. Album systématique de l'enfance", *Recherches* (revistă a C.E.R.F.I.), nr. 22, mai 1976.

– Este o idee nouă față de cărțile dumneavoastră anterioare.

– Dacă aş vrea să pozez şi să fac paradă într-o coerență puțin fictivă, v-aş spune că asta a fost întotdeauna problema mea: efecte de putere şi producere de adevăr. Nu m-am simțit niciodată în largul meu în fața acestei noțiuni de ideologie care a fost atît de folosită în ultimii ani. S-au servit de ea pentru a explica greşelile, iluziile, reprezentările-ecran, pe scurt, tot ceea ce împiedică formarea discursurilor adevărate. S-au servit de asemenea de ea pentru a arăta legătura dintre ceea ce se întîmplă în mintea oamenilor şi locul lor în raporturile de producție. În mare, economia non-adevărului. Problema mea e politica adevărului. Mi-a trebuit mult timp să-mi dau seama de asta.

– De ce?

– Din mai multe motive. Mai întîi, pentru că puterea în Occident e cea care se arată cel mai mult, deci cea care se ascunde cel mai bine: ceea ce se numeşte "viață politică", începînd cu secolul al XIX-lea, este (oarecum ca şi Curtea în epoca monarhică) modul în care puterea se afişează. Ea nu funcționează nici aici, nici în acest mod. Relațiile de putere se află probabil printre lucrurile cele mai ascunse în corpul social.

Pe de altă parte, începînd cu secolul al XIX-lea, critica societății s-a făcut, în esență, plecînd de la caracterul efectiv determinant al economiei. Sfîntă reducere a "politicului", cu siguranță, dar de asemenea tendință de a neglija relațiile de putere elementare care pot fi constitutive pentru raporturile economice.

Al treilea motiv: o tendință care este comună instituțiilor, partidelor, unui întreg curent al gîndirii şi acțiunii revoluționare şi care constă în a nu vedea puterea decît în forma şi aparatele statului.

Fapt ce conduce, cînd te întorci către indivizi, la a nu mai găsi puterea decît în capetele lor (sub formă de reprezentare, de acceptare şi interiorizare).

– Şi ce ați vrut să faceți în fața acestui fapt?

– Patru lucruri: să caut ceea ce poate fi cel mai ascuns în relațiile de putere; să surprind aceste relații pînă în infrastructurile economice; să le urmăresc în formele lor nu numai statale ci şi infra-statale şi para-statale; să le regăsesc în jocul lor material.

–Cînd ați început să faceți acest gen de analiză?

– Dacă doriți o referință livrescă, este în *A supraveghea şi a pedepsi*. Mi-ar fi plăcut mai mult să spun că pornind de la o serie de evenimente şi experiențe, care s-au putut face din 1968 în privința psihiatriei, a delincvenței, a şcolarității. Dar eu cred că înseşi aceste

evenimente nu ar fi putut niciodată să-şi dobîndească sensul şi intensitatea, dacă nu ar fi avut în spatele lor aceste două umbre gigantice care au fost fascismul şi stalinismul. Dacă mizeria muncitorească – această sub-existenţă – a făcut ca gîndirea politică a secolului al XIX-lea să graviteze în jurul economiei, fascismul şi stalinismul – aceste supra-puteri – induc neliniştea politică a societăţilor noastre actuale.

De aici, două probleme: cum funcţionează puterea? Ajunge oare ca ea să interzică viguros pentru a funcţiona cu adevărat? Şi apoi: ea se prăbuşeşte întotdeauna de sus în jos şi din centru către periferie?

– De fapt, am văzut în Voinţa de a cunoaşte *această deplasare, această alunecare esenţială: că de această dată rupeţi în mod clar cu un naturalism difuz care obseda cărţile dumneavoastră precedente...*

– Ceea ce dumneavoastră numiţi "naturalism" cred că desemnează două lucruri. O anumită teorie, ideea că dincolo de putere, de violenţele şi artificiile sale, trebuie să regăsim lucrurile însele în vivacitatea lor primitivă: în spatele zidurilor azilului, spontaneitatea nebuniei; prin sistemul penal, febra generoasă a delicvenţei; sub interdicţia sexuală, prospeţimea dorinţei. Şi, de asemenea, o anumită opţiune estetico-morală: puterea înseamnă răutate, diformitate, sărăcie, sterilitate, monotonie, moarte; şi cel asupra căruia se exercită puterea este bun şi bogat.

– Da. Tema comună, în cele din urmă, vulgatei marxiste şi neostîngismului: "Sub pavaj, plaja".

– Dacă vreţi. Există momente în care aceste simplificări sînt necesare. Pentru a schimba din cînd în cînd decorul şi pentru a trece de la pro la contra, un asemenea dualism este provizoriu util.

– Şi apoi vine vremea deciziei, momentul cugetării şi al reechilibrării?

– Dimpotrivă. Trebuie să vină momentul noii mişcări şi al noii deplasări. Căci aceste răsturnări de la pro la contra se blochează repede, neputînd face altceva decît să se repete şi formînd ceea ce Jacques Rancière numeşte "doxa stîngistă". De îndată ce se repetă la nesfîrşit acelaşi refren al cîntecului antirepresiv, lucrurile rămîn pe loc şi oricine poate cînta aceeaşi arie, fără să i se acorde atenţie. Această răsturnare a valorilor şi a adevărurilor, despre care vorbeam adineauri, a fost importantă în măsura în care nu se rezumă la simple declamaţii (Trăiască nebunia!, Trăiască delicvenţa!, Trăiască sexul!), ci permite noi strategii. Vedeţi, ceea ce mă deranjează adesea astăzi – la limită, ceea ce mă doare – este faptul că toată această muncă depusă de 15 ani

încoace, deseori în dificultate şi cîteodată în singurătate, nu mai funcţionează pentru unii decît ca semn de apartenenţă: a fi de "partea cea bună", de partea nebuniei, a copiilor, a delicvenţei, a sexului.

– Nu există parte bună?

– Trebuie să se treacă de partea cealaltă – de partea cea bună –, dar pentru a se încerca desprinderea de aceste mecanisme care fac să apară două părţi, pentru a dizolva falsa unitate, natura iluzorie a acestei alte părţi pe care am ales-o. Aici începe adevărata muncă, aceea a istoricului prezentului.

– De mai multe ori deja v-aţi caracterizat ca istoric. Ce înseamnă asta? De ce istoric şi nu filosof?

– Sub o formă la fel de naivă ca un basm pentru copii, voi spune că problema filosofiei a fost mult timp asta: "În această lume în care totul piere, ce nu trece? Ce sîntem noi, cei care trebuie să murim, spre deosebire de ceea ce nu trece?" Mi se pare că, din secolul al XIX-lea, filosofia nu a încetat să se apropie de întrebarea: "Ce se întîmplă actualmente şi ce sîntem noi, cei care nu sîntem nimic altceva şi nimic mai mult decît ceea ce se întîmplă acum?" Problema filosofiei este problema acestui prezent care sîntem noi înşine. Iată de ce, astăzi, filosofia este în întregime politică şi istorică. E politica imanentă istoriei, e istoria indispensabilă politicii.

– Nu cumva asistăm astăzi şi la o întoarcere la cea mai clasică, la cea mai metafizică dintre filosofii?

– Eu nu cred în nici o formă de întoarcere. Aş spune numai atît şi puţin în joacă. Gîndirea primelor secole creştine avusese de răspuns la întrebarea: "Ce se întîmplă acum? Ce este acest timp care este al nostru? În ce fel şi cînd se va produce oare revenirea lui Dumnezeu, care ne-a fost promisă? Ce să facem cu acest timp care e cam în plus? Şi ce sîntem noi, cei care sîntem această trecere?" Am putea spune că pe acest versant al istoriei în care revoluţia trebuie să revină şi nu a venit încă, noi punem aceeaşi întrebare: "Cine sîntem noi, cei care sîntem în plus, în acest timp în care nu se întîmplă ceea ce ar trebui să se întîmple?" Toată gîndirea modernă şi întreaga politică au fost dominate de problema revoluţiei.

– În ce vă priveşte, continuaţi să puneţi şi să meditaţi la această problemă a revoluţiei? Rămîne ea în ochii dumneavoastră problema prin excelenţă?

– Dacă politica există din secolul al XIX-lea e pentru că Revoluţia a existat. Aceasta din urmă nu e o specie, o regiune a politicii. Întotdeauna politica e cea care se situează în funcţie de

Revoluție. Cînd Napoleon spunea: "Forma modernă a destinului este politica", nu făcea decît să tragă consecințele acestui adevăr, căci el venea după Revoluție și înaintea revenirii posibile a alteia. Revenirea revoluției, iată problema noastră. E sigur că fără ea problema stalinismului nu ar fi decît o problemă de școală – simplă problemă de organizare a societăților sau a validității schemei marxiste. Însă în stalinism e vorba de un cu totul alt lucru. Știți bine: dorința însăși de revoluție constituie astăzi o problemă...

– Doriți revoluția? Doriți ceva care depășește simpla datorie etică de a lupta aici și acum alături de unul sau altul, nebuni și prizonieri, oprimați și mizerabili?

– Nu pot răspunde. Dar cred că, dacă vreți, a face politică altfel decît politicistă înseamnă a încerca să știi cu cea mai mare sinceritate posibilă dacă revoluția e dezirabilă. Înseamnă a explora acest mușuroi teribil în care politica riscă să se răstoarne.

– Dacă revoluția nu ar mai fi dezirabilă, politica ar rămîne oare ceea ce spuneți?

– Nu, nu cred. Ar trebui să inventăm alta și ceva care i s-ar substitui. Trăim probabil sfîrșitul politicii. Căci, dacă e adevărat că politica e un cîmp care a fost deschis prin existența revoluției și dacă problema revoluției nu se mai poate pune în acești termeni, atunci politica riscă să dispară.

– Să revenim la politica dumneavoastră, cea pe care ați consemnat-o în Voința de a cunoaște. *Spuneți acolo: "Unde există putere, există rezistență". Nu reactivați astfel această natură de care adineauri doreați să vă dispensați?*

– Nu cred, căci această rezistență de care vorbesc nu e o substanță. Ea nu este anterioară puterii căreia i se opune. Îi este coextensivă și absolut contemporană.

– Imaginea inversată a puterii? Asta ar însemna același lucru. Pavajul dedesubtul plajei, întotdeauna...

– Nu este numai asta. Căci, dacă n-ar fi decît asta, n-ar fi rezistat. Pentru a rezista, trebuie ca ea să fie întocmai puterii. La fel de inventivă, la fel de mobilă, la fel de productivă ca și ea. Să se organizeze, să se coaguleze și să se consolideze asemeni ei. Să vină de jos și să se distribuie strategic ca și ea.

– "Unde există putere, există rezistență" e aproape o tautologie, prin urmare...

– Absolut. Nu opun o substanță a rezistenței unei substanțe a puterii. Eu spun doar că din moment ce există un raport de putere,

există o posibilitate de rezistență. Niciodată puterea nu ne-a întins curse: îi putem întotdeauna modifica influența, în condiții determinate și după o strategie precisă.

– Putere și rezistență... Tactică și strategie... De ce acest fond de metafore războinice? Credeți că puterea e de gîndit de acum înainte sub forma războiului?

– Pentru moment, nu știu chiar nimic despre asta. Un lucru îmi pare sigur: faptul că, pentru a analiza raporturile de putere, noi nu dispunem în clipa de față decît de două modele: cel pe care ni-l propune dreptul (puterea ca lege, interdicție, instituție) și modelul războinic sau strategic în termeni de raporturi de forțe. Primul a fost foarte folosit și cred că și-a demonstrat caracterul inadecvat: se știe bine că dreptul nu descrie puterea. Știu că se vorbește mult și despre celălalt model. Dar se rămîne la cuvinte: se folosesc noțiuni gata făcute sau metafore ("războiul tuturor împotriva tuturor", "lupta pentru viață") sau mai mult scheme formale (strategiile sînt foarte la modă la anumiți sociologi sau economiști, mai ales americani). Cred că ar trebui să încercăm să fixăm puțin această analiză a raporturilor de forțe.

– Această concepție războinică a raporturilor de putere există deja la marxiști?

– Ceea ce mă uimește în analizele marxiste este faptul că întotdeauna e vorba despre lupta de clasă, dar că, în această expresie, i se acordă mai puțină atenție cuvîntului "luptă". Aici trebuie încă să mai nuanțăm. Cei mai mari marxiști (începînd cu Marx) au insistat îndelung asupra problemelor militare (armata ca aparat de stat, revoltă armată, război revoluționar). Însă, cînd vorbesc despre lupta de clasă ca resort general al istoriei, ei se preocupă mai ales de a ști ce este clasa, unde se situează, pe cine cuprinde, niciodată de ce este în mod concret lupta. Cu o rezervă, de altfel: nu textele teoretice, ci acelea istorice ale lui Marx însuși sînt mult mai subtile.

– Cartea dumneavoastră poate să satisfacă această lacună?

– Nu am această pretenție. În general, eu cred că intelectualii – dacă această categorie există sau dacă ea trebuie să existe încă, ceea ce nu este sigur, ceea ce nu este poate de dorit – renunță la vechea lor funcție profetică. Și prin asta nu mă gîndesc la pretenția lor de a spune ce se va întîmpla, ci la funcția de legislator la care au aspirat multă vreme: "Iată ce trebuie făcut, iată ce e bine, urmați-mă. În agitația în care vă aflați cu toții, iată punctul fix unde mă aflu eu". Înțeleptul grec, profetul evreu și legislatorul roman sînt întotdeauna modele care

îi obsedează pe cei care fac astăzi carieră din a vorbi şi a scrie. Visez la intelectualul ce distruge evidenţele şi universalităţile, care reperează şi indică în inerţiile şi constrîngerile prezentului punctele de slăbiciune, deschiderile, liniile de forţă, cel care se mişcă necontenit, nu ştie precis unde va fi, nici ce va gîndi mîine, căci e prea atent la prezent; cel care contribuie, pe unde trece, la punerea problemei de a şti dacă revoluţia merită efortul şi căreia (vreau să spun cărei soluţii şi cărei osteneli), ştiut fiind că pot să vă răspundă la această problemă numai cei care acceptă să-şi rişte viaţa pentru a o face. În ce priveşte întrebările de clasificare sau de program care ni se pun: "Sînteţi marxist?", "Ce aţi face dacă aţi deţine puterea?", "Care vă sînt aliaţii şi apartenenţele?", sînt întrebări cu adevărat secundare faţă de cea pe care tocmai am indicat-o: căci ea este întrebarea de azi.

DESPRE PRIETENIE CA MOD DE VIAȚĂ

– Aveți cincizeci de ani. Sînteți cititor al revistei, care există de doi ani. Ansamblul discursurilor sale înseamnă pentru dumneavoastră un lucru pozitiv?

– Faptul că revista există reprezintă un lucru pozitiv şi important. Ceea ce aş putea pretinde revistei dumneavoastră este ca, citind-o, să nu fie nevoie să-mi pun problema vîrstei. Însă lectura mă obligă să mi-o pun; şi nu am fost foarte mulțumit de maniera în care am fost determinat să o fac. Pur şi simplu nu mă regăseam.

– Probabil e problema categorieide vîrstă a celor care colaborează la revistă şi a celor care o citesc: majoritatea între douăzeci şi cinci şi treizeci şi cinci de ani.

– Bineînțeles. Cu cît este scrisă mai mult de către tineri, cu atît îi priveşte mai mult. Dar problema nu e aceea de a face loc unei categorii de vîrstă alături de o alta, ci de a şti ce putem face relativ la chestiunea cvasi-identificării homosexualității şi a iubirii între tineri.

Alt lucru de care trebuie să ne ferim este tendința de a reduce problema homosexualității la întrebarea "Cine sînt eu? Care e secretul dorinței mele?". Poate ar fi mai bine să ne întrebăm: "Ce fel de relații pot fi stabilite, inventate, multiplicate şi modulate prin intermediul homosexualității?" Problema nu este de a descoperi în sine adevărul sexului, ci mai degrabă de a te servi de propria sexualitate, pentru a stabili o multiplicitate de relații. Acesta este, fără îndoială, adevăratul motiv pentru care homosexualitatea nu este o formă de dorință, ci mai degrabă ceva dezirabil. Trebuie să ne îndîrjim să devenim homosexuali şi să nu ne încăpățînăm să recunoaştem că sîntem. Dezvoltările problemei homosexualității tind către problema prieteniei.

– Gîndeați în felul acesta şi la douăzeci de ani sau l-ați descoperit pe parcursul anilor?

– Din cîte îmi amintesc, dorința de băieți însemna dorința de relații cu băieții. Asta a fost întotdeauna pentru mine un lucru important. Nu neapărat sub forma cuplului, ci ca problemă de existență: cum este posibil ca bărbații să fie împreună, să trăiască împreună, să-și împartă timpul, hrana, camera, hobby-urile, necazurile, cunoștințele, confidențele? În ce constă a fi, între bărbați, "intimi", dincolo de relațiile instituționale, familiale, profesionale, de tovărășie obligată? E o dorință, o neliniște, o dorință-neliniște pe care o resimt mulți oameni.

– *Se poate spune oare că raportul cu dorința și cu plăcerea, cu relația pe care poți să o ai, depinde de vîrstă?*

– Da, foarte mult. Între un bărbat și o femeie mai tînără, instituția facilitează diferențele de vîrstă. Ea le acceptă și le face să funcționeze. Oare ce limbaj ar putea adopta doi bărbați de vîrste sensibil diferite pentru a comunica? Ei se află unul în fața celuilalt dezarmați, fără cuvinte potrivite, fără nimic care să-i clarifice asupra sensului mișcării care îi apropie unul de celălalt. Ei trebuie să inventeze de la A la Z o relație încă nedefinită, care este prietenia: adică suma tuturor lucrurilor prin care își pot oferi unul altuia plăcere.

Este una dintre concesiile pe care le facem celorlalți, de a nu prezenta homosexualitatea decît sub forma unei plăceri imediate a doi tineri băieți întîlnindu-se pe stradă, seducîndu-se din priviri, pipăindu-se pe fese și punîndu-și-o imediat după aceea. Avem aici o imagine curățică a homosexualității, care își pierde orice posibilitate de neliniște din două motive: ea răspunde unui canon cuminte al frumuseții și anulează tot ceea ce poate fi neliniștitor în afecțiune, tandrețe, prietenie, fidelitate, amiciție, companie, pe care o societate întrucîtva bănuitoare nu le poate accepta fără a pune la îndoială faptul că s-ar forma alianțe, că s-ar înnoda linii de forță neașteptate. Cred că tocmai acest lucru face ca homosexualitatea să fie "tulburătoare": modul de viață homosexual, mai degrabă decît actul sexual în sine. A imagina un act sexual neconform legii sau firii, nu asta îi îngrijorează pe oameni, ci faptul că indivizii încep să se iubească, iată problema. Instituția este prinsă pe picior greșit; intensități afective o străbat, o susțin și o perturbă în același timp. Uitați-vă la armată: aici dragostea între bărbați e fără încetare convocată și blamată. Codurile instituționale nu pot valida aceste relații de intensități multiple, de culori variabile, cu mișcări imperceptibile și în forme schimbătoare. Aceste relații care scurtcircuitează și introduc dragostea acolo unde ar trebui să existe lege, regulă sau obișnuință.

– Spuneați adineauri: "Decît să deplîngem plăcerile trecute, mai bine să ne interesăm de ce putem face noi înșine". Puteți fi mai explicit?

– Ascetismul ca renunțare la plăcere are o reputație proastă. Dar asceza este altceva: este efortul pe care-l faci tu însuți asupra ta pentru a te transforma sau pentru a face să apară acel sine, pe care din fericire nu îl atingi niciodată. Oare nu aceasta ar fi problema noastră de astăzi? Ascetismul a fost pus pe liber. Este de datoria noastră să avansăm către o asceză homosexuală care ne-ar determina să lucrăm mai mult asupra noastră înșine și să inventăm, nu spun să descoperim, un mod de a fi încă improbabil.

–Să însemne asta că un băiat homosexual ar trebui să fie foarte prudent cu imagistica homosexuală și să se preocupe de altceva?

– Ceea ce ar trebui să ne preocupe, mi se pare, nu e atît să ne eliberăm de dorințele noastre, cît să devenim noi înșine infinit mai susceptibili de plăceri. Trebuie să ne sustragem și să-i sustragem și pe alții de la două formule gata făcute, a purei întîlniri sexuale și a fuziunii amoroase a identităților.

– Putem oare întrevedea premisele unor construcții relaționale puternice în Statele Unite, în orice caz în orașele în care chestiunea mizeriei sexuale pare rezolvată?

– Ceea ce îmi pare sigur este că în Statele Unite, chiar dacă fondul de mizerie sexuală persistă, interesul pentru prietenie a devenit foarte important: nu intri pur și simplu în relație pentru a ajunge la consumul sexual, lucru foarte ușor de altfel, ci oamenii se polarizează către prietenie. Cum să ajungi prin practicile sexuale la un sistem relațional? E oare cu putință să creăm un mod de viață homosexual?

Noțiunea aceasta de mod de viață mi se pare importantă. Oare nu ar trebui să introducem o diversificare, alta decît cea datorată claselor sociale, diferențelor de profesie, nivelurilor culturale, o diversificare ce ar fi și o formă de relație și care ar fi chiar "modul de viață". Un mod de viață poate fi împărtășit de către indivizi de vîrstă, statut și activitate socială diferite. El poate favoriza apariția unor relații intense care nu seamănă cu nici una dintre cele instituționalizate și, cred că un mod de viață poate da naștere unei culturi și unei etici. Cred că a fi gay nu înseamnă să te identifici cu trăsăturile psihologice și cu măștile vizibile ale homosexualului, ci să cauți să definești și să dezvolți un mod de viață.

– Nu cumva e o mitologie să spui: "Iată-ne probabil în pragul unei socializări între ființe, socializare între clase, între vîrste, între națiuni?"

– Într-adevăr, există un mare mit: nu va mai fi nici o diferenţă între homosexualitate şi heterosexualitate. De altfel, cred că acesta este unul dintre motivele pentru care homosexualitatea creează probleme în ziua de azi. Însă afirmaţia că a fi homosexual înseamnă a fi un bărbat şi a iubi un bărbat, această căutare a unui mod de viaţă merge împotriva acelei ideologii a mişcărilor de eliberare sexuală din anii şaizeci. Numai în acest sens "clonele" cu mustaţă capătă o semnificaţie. E o manieră de a răspunde: "Nu vă temeţi de nimic, cu cît vom deveni mai liberi, cu atît vom iubi mai puţin femeile, cu atît mai puţin ne vom topi în această polisexualitate în care nu mai există diferenţe între unii şi alţii". Şi nu se poate vorbi nicidecum de ideea unei imense fuziuni comunitare.

Homosexualitatea este o ocazie istorică de a redeschide virtualităţi relaţionale şi afective, nu atît prin calităţile intrinseci ale homosexualului, ci pentru că poziţia oarecum "oblică" a acestuia şi liniile diagonale pe care le poate trasa în textura socială permit apariţia acestor posibilităţi.

– *Femeile vor putea obiecta: "Ce ar avea de cîştigat bărbaţii din relaţiile între ei spre deosebire de relaţiile posibile între un bărbat şi o femeie sau o relaţie între două femei?"*

Tocmai a apărut în Statele Unite o carte despre prieteniile între femei*. Este foarte bine documentată, plecînd de la relaţiile de afecţiune şi de dragoste între femei. În prefaţă, autoarea susţine că a plecat de la ideea de a descoperi relaţiile homosexuale şi că şi-a dat seama nu numai că aceste relaţii nu erau tot timpul prezente, ci că nu era interesant de ştiut dacă putem numi aceasta homosexualitate sau nu. Şi că, lăsînd relaţia să se manifeste aşa cum a apărut în cuvinte şi gesturi, apăreau alte lucruri foarte importante: iubiri, afecţiuni intense, minunate, însorite sau, dimpotrivă, foarte triste, foarte sumbre. Această carte arată, de asemenea, în ce măsură corpul femeii a jucat un rol important şi care sînt contactele între corpurile feminine: o femeie o coafează pe alta, o ajută să se fardeze, să se îmbrace. Femeilor le era permis accesul la corpul altor femei: să se ţină de talie, să se îmbrăţişeze. Corpul bărbatului îi era interzis bărbatului de o manieră mai drastică. În timp ce convieţuirea între femei era tolerată, numai în anumite perioade şi începînd cu secolul al XIX-lea,

---

* L. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, New York, William Morrow, 1980.

conviețuirea între bărbați nu numai că a fost tolerată, ci riguros obligatorie, exclusiv în timpul războaielor. De asemenea, în lagărele de prizonieri. Acolo erau soldați, ofițeri tineri, care au trăit împreună luni și chiar ani de zile. În timpul primului război mondial, trăiau tot timpul înghesuiți și asta nu însemna nimic, cîtă vreme moartea îi pîndea, iar în cele din urmă devotamentul unuia față de altul, serviciul făcut erau sancționate de un joc al vieții și al morții. În afara cîtorva remarci despre camaraderie, despre fraternitatea de suflet, și a cîtorva mărturii foarte fragmentare, ce știm noi despre aceste tornade afective, despre aceste furtuni ale inimii resimțite în acele momente? Și ne putem întreba cum a fost cu putință ca, în aceste războaie absurde, grotești, în aceste masacre infernale, oamenii să reziste totuși. Printr-un țesut afectiv, fără îndoială. Nu vreau să spun că ei continuau să se lupte tocmai datorită faptului că erau îndrăgostiți unii de alții. Dar onoarea, curajul, sacrificiul, faptul de a nu-și pierde rangul, de a ieși din tranșee împreună cu prietenul său, în fața prietenului, asta implica o intrigă afectivă foarte intensă. Asta nu înseamnă: "Ah, iată homosexualitatea!". Detest acest gen de raționament. Dar avem aici, fără îndoială, una dintre condițiile, nu singura, care au condus la această viață infernală în care săptămîni la rînd indivizii bîjbîiau prin noroi, printre cadavre, prin excremente, crăpau de foame, scîrbiți de toate acestea, dimineața înaintea asaltului.

În concluzie, aș vrea să spun că ceva gîndit voluntar, precum e o publicație, ar trebui să facă posibilă o cultură homosexuală, adică să ofere mijloace pentru relații polimorfe, variate, individual modulate. Dar ideea unui program și a unei propuneri este periculoasă. De îndată ce se prezintă un program, el face legea, interzice invenția. Ar trebui să dispună de o inventivitate proprie unei situații ca a noastră și acelei dorințe pe care americanii o numesc *coming out*, adică a se manifesta. Programul trebuie să fie gol. Trebuie să căutăm să arătăm în ce fel lucrurile au fost istoric contingente, pentru un motiv sau altul, inteligibil, dar nu necesar. Trebuie să facem ca inteligibilul să apară pe un fond de vacuitate, să negăm o necesitate și să ne gîndim că ceea ce există este departe de a umple toate spațiile posibile. Să înfruntăm fără înconjur întrebarea: de-a ce ne putem juca și în ce fel am putea inventa un joc?

– *Mulțumesc, Michel Foucault.*

SEXUALITATE ŞI SINGURĂTATE

Într-o lucrare publicată în 1840 şi consacrată tratamentului moral al nebuniei, un psihiatru francez, Leuret, prezintă modul în care l-a tratat pe unul dintre pacienţii săi – în care l-a tratat şi, firesc, cum puteţi să vă închipuiţi, vindecat*. Într-o dimineaţă, Leuret îl conduce pe domnul A. în sala de duşuri şi îl pune să povestească în detaliu delirul său. "Dar toate acestea nu sînt decît nebunie, declară doctorul. Îmi veţi promite că nu veţi mai crede în ele". Pacientul ezită, apoi promite. "Nu e suficient, replică doctorul, mi-aţi făcut deja acest gen de promisiuni şi nu le-aţi respectat". Deschide apoi robinetul de apă rece deasupra capului pacientului său. "Da, da, sînt nebun!", strigă pacientul. Jetul de apă se opreşte, interogatoriul se reia. "Da, recunosc că sînt nebun", repetă pacientul. "Dar, adaugă el, nu recunosc acest lucru decît pentru că mă obligaţi". Un nou jet de apă rece. "Bine, bine, spune domnul A., recunosc. Sînt nebun şi totul nu a fost decît nebunie".A obţine de la cineva care suferă de o boală mintală consimţămîntul că e nebun este o procedură foarte veche în terapeutica tradiţională. În lucrările din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea se regăsesc numeroase exemple a ce se pot numi terapii de adevăr. Însă tehnica folosită de Leuret este cu totul diferită. Leuret nu încearcă să-şi convingă pacientul că ideile sale sînt false sau nesăbuite. Ceea ce se întîmplă în capul domnului A. îi este total indiferent lui Leuret. Ceea ce doctorul vrea să obţină e un act precis, o afirmaţie explicită: "Sînt nebun". Încă de acum aproximativ douăzeci de ani, cînd am citit pentru prima dată acest pasaj al lui Leuret, am păstrat în minte proiectul de a analiza forma şi istoria acestei practici neobişnuite. Leuret nu e mulţumit decît atunci cînd pacientul său declară: "Sînt nebun" sau "Totul nu e decît nebunie". El se sprijină pe

---

* F. Leuret, *Du traitement moral de la folie*, Paris, Baillière, 1840, pp. 197-198.

ipoteza potrivit căreia nebunia, ca realitate, dispare din momentul în care pacientul recunoaşte adevărul şi declară că e nebun.

De fapt, avem aici inversul actului de limbaj performativ. Afirmaţia îi distruge subiectului vorbitor realitatea care a făcut ca această afirmaţie să fie adevărată. Pe ce concepţie a adevărului discursului şi a subiectivităţii se fondează oare această practică stranie şi totuşi atît de curentă? Pentru a-mi justifica interesul faţă de ceea ce pare să fie un subiect extrem de specializat, permiteţi-mi să mă întorc puţin în timp. Înaintea celui de-al doilea război mondial, şi mai mult după război, întreaga filosofie a fost dominată de filosofia subiectului, în ţările Europei continentale şi în Franţa. Prin aceasta înţeleg că filosofia îşi dădea ca sarcină *par excellence* să fondeze întreaga cunoaştere şi principiul oricărei semnificaţii pe subiectul semnificant. Problema îşi datorează importanţa impactului pe care l-a avut Husserl, dar caracterul central al subiectului este legat de asemenea de un context instituţional, în măsura în care universitatea franceză nu a putut progresa decît în manieră carteziană, din moment ce filosofia a văzut lumina zilei o dată cu Descartes. Dar trebuie să ţinem cont şi de conjunctura politică. În faţa absurdităţii războaielor, în faţa constatării masacrelor şi a despotismului s-a evidenţiat ideea potrivit căreia subiectului individual îi revenea neîndoielnic sarcina de a da un sens opţiunilor sale existenţiale. O dată cu destinderea şi regresul de după război, importanţa care fusese acordată filosofiei subiectului nu a mai părut atît de evidentă. Anumite paradoxuri teoretice, ascunse pînă atunci, au ieşit la iveală şi nu a mai fost posibilă ocolirea lor. În mod paradoxal, această filosofie a conştiinţei nu reuşise să fondeze o filosofie a cunoaşterii şi mai cu seamă a cunoaşterii ştiinţifice. De altfel, ca filosofie a sensului, ea a eşuat în a lua în considerare mecanismele formatoare de semnificaţie şi structura sistemelor de sens.

Cu luciditatea mult prea uşoară a faptului deja împlinit – ceea ce americanii numesc *the monday-morning quarterback*** – voi spune că două căi puteau să conducă dincolo de această filosofie a subiectului. Prima era teoria cunoaşterii obiective, înţeleasă ca analiză a sistemelor de semnificaţie, ca semiologie. Era calea pozitivismului logic. A doua era calea deschisă de o anumită şcoală de lingvistică, de psihanaliză şi antropologie – trei discipline care se regrupau sub denumirea de

** Termen din fotbalul american (nota traducătorului francez).

"structuralism". Nu acestea sînt căile pe care le-am urmat. Să-mi fie permis să declar o dată pentru totdeauna că nu sînt nici structuralist, nici – o mărturisesc cu toată tristețea care se cuvine – filosof analitic. Nimeni nu e perfect. Am încercat să caut o altă cale. Am încercat să ies din filosofia subiectului, făcînd genealogia subiectului modern pe care îl abordez ca realitate istorică și culturală, ca pe ceva susceptibil să se transforme, ceea ce bineînțeles este important din punct de vedere politic. Sînt posibile două moduri de abordare, pornind de la acest proiect general. Una din modalitățile de a aborda subiectul în general constă în a examina construcțiile teoretice moderne. În acest sens am încercat să analizez teoriile subiectului ca ființă vorbitoare, vie, muncitoare, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Însă putem aborda, de asemenea, problema subiectului într-un mod mai practic, pornind de la studiul instituțiilor care au făcut din anumiți subiecți obiecte de cunoaștere și dominare: azilurile, închisorile...Voiam să studiez formele de aprehensiune pe care subiectul și le creează în raport cu el însuși. Dar deoarece începusem cu al doilea tip de abordare, a trebuit să mă răzgîndesc în privința mai multor puncte. Permiteți-mi să-mi fac, întrucîtva, autocritica. Dacă urmăm anumite sugestii ale lui Habermas, s-ar părea că putem distinge trei tipuri principale de tehnici: tehnicile care permit producerea, transformarea, manipularea lucrurilor; tehnicile care permit utilizarea sistemelor de semne; și, în fine, tehnicile care permit determinarea conduitei indivizilor, impunerea anumitor finalități sau obiective. Avem deci tehnicile de producere, tehnicile de semnificare și de comunicare și tehnicile de dominare. Mi-am dat seama, puțin cîte puțin, că în toate societățile există un alt tip de tehnici: cele care permit unor indivizi să efectueze, ei înșiși, un anumit număr de operații asupra corpului lor, a sufletului lor, a gîndurilor, a conduitelor lor, așa încît să producă în ei o transformare, o modificare și să atingă o anumită stare de perfecțiune, de fericire, de puritate, de putere supranaturală. Să numim aceste tehnici, tehnicile de sine.

Dacă vrem să analizăm genealogia subiectului în civilizația occidentală, trebuie să ținem cont nu numai de tehnicile de dominare, ci și de tehnicile de sine. Trebuie să arătăm interacțiunea care se produce între cele două tipuri de tehnici. Am insistat probabil prea mult asupra tehnicilor de dominare, cînd studiam azilurile, închisorile etc. E adevărat că aceea ce numim "disciplină" e ceva care are o importanță reală în acest tip de instituții. Însă acesta nu e decît un aspect al artei de a guverna oamenii în societățile noastre. Studiind

deja cîmpul puterii, luînd ca punct de plecare tehnicile de dominare, mi-ar plăcea să studiez, în cursul anilor următori, raporturile de putere pornind de la tehnicile de sine. Mi se pare că fiecare tehnică de sine presupune o serie de obligații de adevăr: trebuie să descompunem adevărul, să fim luminați de adevăr, să spunem adevărul. Tot atîtea constrîngeri care sînt considerate importante fie pentru constituirea, fie pentru transformarea de sine. Ce se întîmplă acum în societățile noastre creștine cu adevărul ca datorie? După cum fiecare știe, creștinismul este o confesiune. De aceea el aparține unui tip de religii cu totul aparte: acelea care impun obligații de adevăr celor care le practică. În creștinism aceste obligații sînt numeroase. De exemplu, există obligația de a considera drept adevărate un ansamblu de propoziții care constituie dogma, obligația de a considera anumite cărți ca sursă permanentă de adevăr și de a accepta deciziile anumitor autorități în materie de adevăr. Dar creștinismul impune și o altă formă de obligație de adevăr. Fiecare creștin trebuie să caute să afle cine este el însuși, ce se întîmplă înăuntrul său, greșelile pe care le-a putut face, tentațiile cărora le este expus. În plus, fiecare trebuie să spună aceste lucruri celorlalți și în acest fel să mărturisească împotriva lui însuși.

Aceste două seturi de obligații – cele care privesc credința, cartea, dogma, și cele care privesc sinele, sufletul, inima – sînt legate. Un creștin are nevoie de lumina credinței dacă vrea să afle cine e el. Și, invers, nu se poate concepe ca el să aibă acces la adevăr, fără ca sufletul să fie purificat. Și budistul trebuie să meargă spre lumină și să descopere adevărul despre el. Dar raportul dintre cele două obligații este cu totul diferit în budism și în creștinism. În budism, același tip de iluminare conduce individul să descopere cine e el și ce este adevărul. Grație acestei iluminări simultane a sinelui și a adevărului, individul descoperă că sinele nu e decît o iluzie. Mi-ar plăcea să subliniez faptul că în creștinism nu este la fel: descoperirea de sine nu revelează sinele ca iluzie. Ea lasă locul unei sarcini care nu poate fi decît infinită. Două obiective definesc această sarcină. Este mai întîi datoria de a elibera spiritul de toate iluziile, tentațiile și seducțiile susceptibile să iasă aici la iveală ca și datoria de a descoperi realitatea a ceea ce se petrece în noi. După aceea trebuie trebuie să ne eliberăm de orice detașare față de sine, nu pentru că sinele este o iluzie, ci pentru că e prea real. Cu cît descoperim adevărul despre noi, cu atît mai mult trebuie să renunțăm la noi înșine; și cu cît vrem să renunțăm la noi înșine, cu atît mai mult ne e necesară scoaterea în evidență a realității noastre. Această spirală

a formulării adevărului şi a renunţării la realitate se află în centrul tehnicilor de sine practicate de creştinism.

Recent, profesorul Peter Brown mi-a declarat că, după părerea lui, sarcina noastră era de a înţelege cum se face că sexualitatea a devenit în culturile noastre creştine seismograful subiectivităţii noastre. E ceva misterios că, în această infinită spirală de adevăr şi de realitate a sinelui, sexualitatea are din primele secole ale epocii creştine o importanţă considerabilă care nu a încetat să crească. De ce există oare o legătură atît de fundamentală între sexualitate, subiectivitate şi obligaţia de adevăr? Asupra acestei probleme studiul meu îl întîlneşte pe cel al lui Richard Sennett. Punctul de plecare al seminarului nostru a fost un pasaj din sfîntul François de Sales: "Vă voi povesti ceva despre onestitatea elefantului. Un elefant nu-şi schimbă niciodată femela şi o iubeşte tandru pe cea pe care a ales-o, cu care, totuşi, nu se împerechează decît din trei în trei ani şi asta numai pentru cinci zile şi într-un mod atît de secret, încît el nu este văzut în acest act. Dar el este văzut totuşi în a şasea zi cînd, înainte de toate, merge drept la rîu, în care îşi spală tot corpul, fără să vrea cîtuşi de puţin să se întoarcă la turmă înainte de a se fi purificat. Nu sînt oare aceste tendinţe naturale, frumoase şi cinstite, ale unui animal, cele prin care el îi învaţă pe cei căsătoriţi să nu se consacre prea mult plăcerilor simţurilor sau ale cărnii*?" Toată lumea va recunoaşte aici modelul comportamentului sexual decent. Monogamia, fidelitatea şi procrearea înfăţişează principalele sau poate singurele justificări ale actului sexual – un act care rămîne intrinsec impur, chiar şi în aceste condiţii. Cred că majoritatea dintre noi sînt înclinaţi să atribuie acest model fie creştinismului, fie societăţii creştine moderne, aşa cum s-a dezvoltat ea sub influenţa moralei capitaliste sau a moralei zise burgheze. Însă, cînd am început să-l studiez, am fost uimit să văd că acest model se regăsea şi în literatura latină şi elenistică. Sînt aceleaşi idei, aceleaşi cuvinte şi cîteodată aceeaşi referire la elefant. Datorită faptului că filosofii păgîni din secolele care au precedat şi au urmat morţii lui Iisus au propus o etică sexuală care, chiar dacă parţial nouă, era totuşi foarte asemănătoare celei ce trece drept etica creştină. În seminarul nostru, am evidenţiat, de o manieră foarte convingătoare, că acest model filosofic de comportament sexual, modelul elefantului, nu era

---

* François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* 1604, Lyon, Pierre Rigaud, 1609; Dôle, Bluzet-Guimier, 1888, cartea III, capitolul XXXIX, pp. 431-432

singurul care a fost cunoscut și pus în practică în epocă. El concura cu multe altele. Însă devine predominant foarte repede pentru că era legat de o transformare socială care implica dezintegrarea statelor-cetăți, dezvoltarea birocrației imperiale și influența din ce în ce mai mare a clasei mijlocii provinciale.

În cursul acestei perioade, se constată o evoluție către slăbirea celulei familiale, adevărata monogamie, fidelitate între oamenii căsătoriți și o diminuare a actelor sexuale. Campania filosofică în favoarea modelului elefantului a fost în același timp un efect și un auxiliar al acestei transformări. Dacă aceste ipoteze sînt fondate, trebuie să admitem că nu creștinismul a inventat acest cod de comportament sexual. El l-a accceptat, consolidat, i-a dat o vigoare și o putere mult superioare celor pe care le-a avut înainte. Dar pretinsa morală creștină nu e altceva decît un fragment de etică păgînă introdus în creștinism. Cu alte cuvinte, să nu fi schimbat oare creștinismul starea lucrurilor? Primii creștini au fost instigatorii numeroaselor schimbări, dacă nu în codul sexual, cel puțin în raporturile pe care fiecare le întreținea în ce privește viața sa sexuală. Creștinismul a propus un nou mod de aprehensiune de sine ca ființă sexuală. Pentru a clarifica lucrurile, voi compara două texte. Unul a fost scris de Artemidor, un filosof păgîn din secolul III, și celălalt este celebra carte a XIV-a din *Cetatea lui Dumnezeu*, a sfîntului Augustin. Deși cartea pe care Artemidor a consacrat-o interpretării viselor datează din secolul III după Cristos, Artemidor este un autor păgîn. Trei dintre capitolele acestei cărți tratează despre visele sexuale. Care e oare sensul sau mai precis valoarea de pronostic a unui vis sexual? Fapt semnificativ, interpretarea pe care o dă Artemidor viselor se opune celei a lui Freud, iar înțelegerea viselor sexuale este permisă de economie, raporturi sociale, succese și înfrîngeri pe care individul le cunoaște în activitatea lui politică sau în viața lui cotidiană. De exemplu, a visa că ai o legătură cu mama ta e semnul că vei reuși într-o carieră de magistrat pentru că, fără îndoială, mama este simbolul orașului sau al țării. Alt element semnificativ: valoarea socială a visului nu depinde de natura actului sexual, ci mai degrabă de statutul social al partenerilor. De exemplu, după Artemidor, puțin contează că în vis ai o legătură cu un băiat sau cu o fată. Important este să știi dacă partenerul este sărac sau bogat, tînăr sau bătrîn, sclav sau liber, căsătorit sau celibatar. Bineînțeles, Artemidor ia în considerare și problema actului sexual, dar numai din punctul de vedere al bărbatului. Singurul act care-i este familiar ca act sexual și pe care îl

recunoaşte ca atare este penetrarea. Însă penetrarea nu este numai un act sexual, ea face parte din rolul social pe care îl joacă bărbatul în cadrul cetăţii. Aş spune că, pentru Artemidor sexualitatea este relaţională şi că nu putem disocia raporturile sexuale de raporturile sociale.

Să analizăm acum textul sfîntului Augustin, al cărui sens exprimă punctul la care vrem să ajungem în analiza noastră. În *Cetatea lui Dumnezeu** şi mai apoi în *Contra Julianum***, sfîntul Augustin face o descriere destul de îngrozitoare a actului sexual. Pentru el, actul sexual este un fel de spasm. Tot corpul, spune sfîntul Augustin, e scuturat de convulsii oribile. Omul îşi pierde toată stăpînirea de sine. "Dorinţa nu se mulţumeşte să pună stăpînire pe tot corpul, exterior şi interior, ea zgîlţîie omul întreg, unind şi amestecînd pasiunile sufletului şi poftele carnale pentru a produce această voluptate, cea mai mare din toate, printre cele ale corpului; aşa încît, în momentul în care ea ajunge la culme, întreaga acuitate şi ceea ce am putea numi vigilenţă a gîndirii sînt aproape nimicite"***. Merită să subliniem faptul că această descriere nu e o invenţie a sfîntului Augustin: o regăsim în scrierile medicale şi păgîne ale secolului precedent. Mai mult, textul sfîntului Augustin e transcrierea cvasi literală a unui pasaj scris de filosoful păgîn Cicero în *Hortensius*****. Ceea ce este surprinzător nu e faptul că Augustin face o descriere a actului sexual atît de clasică, ci că, manifestîndu-şi întreaga oroare, el recunoaşte totuşi posibilitatea existenţei unor raporturi sexuale în rai, înaintea Căderii. Fapt cu atît mai remarcabil cu cît sfîntul Augustin este unul dintre primii Părinţi ai Bisericii care a admis această posibilitate. Bineînţeles, e de neconceput faptul că în rai raporturile sexuale au luat această formă epileptică pe care, din păcate, o au astăzi. Înaintea Căderii, corpul lui Adam, fiecare parte a acestui corp, se supunea perfect sufletului şi voinţei. Dacă Adam voia să procreeze

---

* Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, 413-427, in *Œuvres de saint Augustin*, t. XXXV, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

** Saint Augustin, *Quatre Livres de saint Augustin, évêque d'Hippone, contre Julien, défenseur de l'hérésie pélagienne*, trad. Barreau, Charpentier, Écalle, Péronne şi Vincent, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, t. XXXI, Paris, Vivès, 1873.

*** În *La Cité de Dieu*, op. cit., cartea XIV, cap. XVI, p. 425, trad. G. Combès.

**** M. T. Cicero, *Hortensius*, (Fragmente dintr-un dialog filosofic; publicat de C. F. W. Müller, Bibliotheca Teubneriana).

în rai, putea să o facă în maniera şi cu măiestria proprii lui, de exemplu, atunci cînd semăna seminţe în pămînt. Nu cunoştea excitarea involuntară. Fiecare parte a corpului său era ca şi degetele, cărora le poţi controla orice mişcare. Sexul său era ca o mînă semănînd cu calm seminţele. Dar ce s-a întîmplat oare în momentul Căderii? Adam s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu, săvîrşind primul păcat. El a încercat să se sustragă voinţei lui Dumnezeu şi să dobîndească o voinţă autonomă, neglijînd faptul că existenţa propriei sale voinţe depinde în întregime de voinţa lui Dumnezeu. În pedeapsa acestei revolte şi în consecinţa acestei dorinţe a unei voinţe independente de cea a lui Dumnezeu, Adam şi-a pierdut stăpînirea de sine. El voia să dobîndească o voinţă autonomă şi a piedut suportul ontologic al acestei voinţe. În această voinţă au intervenit mişcări involuntare şi calmarea voinţei lui Adam a avut un efect dezastruos. Corpul său, mai precis anumite părţi ale sale, au încetat să se supună ordinelor sale, s-au revoltat împotriva lui, şi organele sexuale au fost primele care s-au constituit în semne de nesupunere. După sfîntul Augustin, celebrul gest al lui Adam acoperindu-şi sexul cu o frunză de smochin se explică nu prin simplul fapt că lui Adam îi era ruşine de propria-i prezenţă, ci prin faptul că organele sale se mişcau fără consimţămîntul său. Sexul în erecţie este imaginea omului revoltat împotriva lui Dumnezeu. Aroganţa sexului este pedeapsa şi consecinţa aroganţei omului.

Sexul necontrolat al omului este imaginea a ceea ce a fost Adam faţă de Dumnezeu: un rebel. De ce am insistat atît de mult asupra a ceea ce nu e, poate, decît una dintre numeroasele elucubraţii exegetice în care literatura creştină a fost atît de darnică? După mine, acest text dovedeşte noul raport pe care creştinismul l-a stabilit între sexualitate şi subiectivitate. Modul în care sfîntul Augustin vede lucrurile este încă dominat de tema şi forma sexualităţii masculine. Însă departe ca marea problemă să fie cea a penetrării, ca la Artemidor, ea e cea a erecţiei. De unde reiese că problema nu e cea a raportării la ceilalţi, ci cea a raportării de sine la sine sau, mai precis, a raportului dintre voinţa şi exprimarea involuntară. Sfîntul Augustin numeşte "libido" principiul mişcării autonome a organelor sexuale. Astfel problema libidoului – a forţei originii şi a efectelor sale – devine principala problemă a voinţei. Libidoul nu reprezintă un obstacol exterior voinţei; el este o parte a acesteia, o componentă internă. Libidoul nu e nici manifestarea dorinţelor mediocre; el este rezultatul voinţei cînd aceasta depăşeşte limitele pe care Dumnezeu i le-a fixat iniţial. În

consecinţă, a angaja o luptă spirituală împotriva libidoului nu înseamnă că trebuie să ne îndreptăm privirea în sus, ca la Platon, ci să rechemăm în memorie realitatea pe care odinioară am cunoscut-o şi apoi am uitat-o. Dimpotrivă, lupta noastră spirituală trebuie să constea în a ne îndrepta necontenit privirea în jos sau înspre interior pentru a le desluşi, printre mişcările sufletului, pe acelea care provin de la libido. La început, sarcina pare foarte aleatorie, de vreme ce libidoul şi voinţa nu pot să se separe cu adevărat unul de celălalt. Mai mult, această sarcină presupune nu numai măiestrie, ci şi un diagnostic de adevăr şi de iluzie. Ea necesită o constantă hermeneutică de sine.

Concepută astfel, etica sexuală implică obligaţii de adevăr foarte stricte. Nu e vorba doar de a învăţa regulile unui comportament sexual conform moralei, ci şi de a se studia fără încetare pentru a chestiona fiinţa libidinală în sine. Trebuie să spunem că, după sfîntul Augustin, noi resimţim mental problema sexuală? Să spunem cel puţin că analiza sfîntului Augustin introduce o adevărată libidinizare a sexului. Teologia morală a sfîntului Augustin reprezintă, într-o anumită măsură, sistematizarea unui număr important de speculaţii anterioare, însă ea oferă, de asemenea, un ansamblu de tehnici spirituale. Cînd citim literatura ascetică şi monastică a secolelor IV şi V, sîntem uimiţi să constatăm că tehnicile nu urmăresc în mod direct controlul efectiv al comportamentului sexual. Nu se prea pune problema raporturilor homosexuale, şi asta în ciuda faptului că majoritatea asceţilor trăiesc permanent în comunităţi destul de importante numeric. Tehnicile privesc în primul rînd fluxul de gînduri care pătrund în conştiinţă, deranjînd prin multiplicitatea lor unitatea necesară a contemplării şi comunicînd subiectului imagini sau incitări ale Satanei. Sarcina călugărului nu este asemenea celei a filosofului, de a dobîndi stăpînirea de sine prin triumful definitiv al voinţei. Ea e de a-şi controla în permanenţă gîndurile, de a le examina pentru a vedea dacă sînt pure, de a verifica să nu se ascundă sau să nu tăinuiască ceva periculos; şi de a verifica, de asemenea, ca ele să nu se dovedească altele decît au părut la început, că ele nu sînt o formă de iluzie sau seducţie. Trebuie să considerăm întotdeauna cu suspiciune aceste date: ele cer să fie cercetate şi dovedite. După Cassien, de exemplu, trebuie să adopţi faţă de tine însuţi atitudinea celui care schimbă bani şi care verifică banii pe care îi primeşte*. Nu există puritate adevărată a celui

---

* J. Cassien, *Première conférence de l'abbé Moïse*, in *Conférences*, t. I (trad.

care poate să se culce lîngă un băiat tînăr şi frumos, chiar dacă nu-l atinge, ca în cazul lui Socrate alături de Alcibiade. Un călugăr nu e cast cu adevărat decît atunci cînd spiritul său nu este pătruns de nici un gînd impur, chiar şi în timpul nopţii, chiar şi în vis. Nu capacitatea de a rămîne stăpîn pe sine, chiar şi în prezenţa unei fiinţe dintre cele mai incitante, constituie puritatea; puritatea constă în a descoperi adevărul în sine, în a dejuca iluziile care apar în tine, în a suprima ideile şi gîndurile pe care spiritul le produce în permanenţă. Aceasta e axa după care se defineşte lupta spirituală împotriva impurităţii. De la problema raportării la ceilalţi şi a modelului penetrării, etica sexuală a trecut la cea a raportării la sine şi la problema erecţiei: eu înţeleg prin aceasta ansamblul de mişcări interne care se petrec de la acest fapt cvasi-imperceptibil care e primul gînd pînă la fenomenul final, dar încă solitar, al poluţiei. Oricît de diferite, chiar contradictorii, aceste fenomene nu au avut mai puţin un efect comun: acela de a uni din nou, prin cele mai puternice legături, subiectivitatea şi adevărul. Cred că acesta este fondul religios pe care problema masturbării – pe care grecii au neglijat-o sau de care s-au preocupat puţin, masturbarea fiind după ei o practică a sclavului sau a satirului, şi nu a cetăţeanului liber – a ajuns să constituie una dintre problemele principale ale vieţii sexuale.

Dom E. Pichery), Paris, Éd. du Cerf, colecţia "Sources chrétiennes", nr. 42 1955, § 20: "Le discernement des pensées comparé a l'art de l'habile changeur", pp. 101-105

DESPRE MONOSEXUALITATE

– *Cartea lui K. J. Dover,* Homosexualitatea greacă*, *prezintă o nouă clarificare a homosexualității în Grecia antică.*

-Ceea ce mi se pare cel mai important în această carte e că Dover arată că decupajul nostru asupra conduitelor sexuale între homo- și hetero-sexualitate nu este deloc pertinent pentru greci sau romani. Asta înseamnă două lucruri: pe de-o parte, că nu aveau noțiunea, *conceptul* acestora și, pe de altă parte, că nu aveau experiența acestora. Un individ care se culca cu un altul de același sex nu se simțea homosexual. Asta mi se pare fundamental. Cînd un bărbat făcea dragoste cu un băiat, clivajul moral trecea prin întrebările: acest bărbat e oare activ sau pasiv și face dragoste cu un băiat imberb – apariția bărbii definind o vîrstă limită – sau nu? Combinarea acestor două tipuri de clivaj instaurează un profil foarte complex de moralitate și de imoralitate. Deci, nu are nici un sens să spui că la greci homosexualitatea era tolerată. Dover scoate în evidență complexitatea acestui raport între bărbați și băieți, care era foarte codificată. Era vorba despre comportamente de sustragere și protejare la băieți, de hărțuire și de curtare pentru bărbați. Exista deci o întreagă civilizație a pederastiei, a iubirii bărbat-băiat, antrenînd, ca întotdeauna cînd există codificare de acest fel, valorizarea sau devalorizarea anumitor conduite. Iată, dacă vreți, ce voi reține din cartea lui Dover; mi se pare că asta ne permite să eliberăm de mai multe lucruri analiza istorică pe care o putem face în privința celebrelor interdicții sexuale, a noțiunii însăși de interdicție. Cred că e vorba de a gîndi altfel lucrurile, adică de a face istoria unei familii de experiențe, a diferitelor moduri de viață, de a face istoria diverselor tipuri de relații între oameni de același sex, după vîrste etc. Altfel spus, condamnarea Gomorei nu

---

* K. J. Dover, *Greek Homosexuality,* Londra, Duckworth, 1978 (*Homosexualité grecque,* trad. S. Saïd, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982).

trebuie să servească drept model istoric. Aş vrea să adaug ceva ce nu se găseşte la Dover, o idee care mi-a venit anul trecut. Există un întreg discurs teoretic despre iubirea băieţilor în Grecia, de la Platon la Plutarh, Lucian etc. Şi ceea ce m-a mirat mult în această suită de texte teoretice e faptul că e foarte dificil, pentru un grec sau un roman, să accepte ideea că un băiat care va trebui – prin chiar condiţia sa de om liber născut într-o familie mare – să exercite responsabilităţi familiale şi sociale şi o putere asupra celorlalţi – senator la Roma, om politic, orator în Grecia – să accepte, deci, ideea că acest băiat a fost *pasiv* în relaţia sa cu un bărbat. Este ceva de neconceput în jocul valorilor morale, care nu poate fi asimilat acolo nici unei interdicţii. Nu e nimic de obiectat în faptul că un bărbat urmăreşte un băiat şi că acest băiat este sclav, la Roma, mai ales, nu poate fi decît natural. Cum spunea un dicton: "A fi posedat e o necesitate pentru un sclav, o ruşine pentru un om liber şi un serviciu făcut pentru un libert..." În schimb, aşadar, e imoral pentru un tînăr să şi-o pună; în acest context putem înţelege legea care interzicea celor care se prostituaseră să exercite funcţii politice. Prostituat se numea nu cel ce făcea trotuarul, ci cel ce fusese întreţinut succesiv şi în văzul tuturor de diferite persoane. Faptul că a fost pasiv, obiect de plăcere, face imposibilă exercitarea unei autorităţi oarecare. Iată de ce se lovesc întotdeauna textele teoretice. Ele vor să instituie un discurs care constă în a demonstra că unica iubire adevărată trebuie să excludă raporturile sexuale cu un băiat şi să se preocupe de raporturile afective pedagogice de cvasi-paternitate. De fapt, aceasta e o modalitate de a face acceptabilă o practică sexuală între un bărbat liber şi un băiat liber, negînd şi transpunînd ceea ce se întîmplă în realitate. Nu trebuie deci să interpretăm existenţa acestor discursuri ca semn al unei toleranţe faţă de homosexualitate, în practică şi în gîndire, ci mai degrabă ca semn al unei *stînjeniri*; dacă vorbim despre asta e pentru că pune o problemă, căci trebuie să reţinem principiul următor: un lucru nu e admis într-o societate doar pentru că se vorbeşte despre el. Dacă ne referim la un discurs, nu trebuie să chestionăm realitatea pe care o reflectă acest discurs, ci realitatea problemei care ne obligă să vorbim despre ea. Ceea ce ne obligă să vorbim despre aceste relaţii bărbaţi-băieţi – în timp ce se vorbea mult mai puţin despre relaţiile de căsătorie cu femeile – se datorează faptului că aceste relaţii erau mai greu de acceptat din punct de vedere moral.

– Moralmente, era greu de acceptat şi, totuşi, întreaga societate greacă e fondată practic pe aceste relaţii pederastice, să zicem

pedagogice în sens larg. Nu e oare aici o ambiguitate?

– Sigur, am simplificat puţin. În analiza acestor fenomene trebuie să ţinem cont de existenţa unei societăţi monosexuale, din moment ce există o delimitare foarte clară între bărbaţi şi femei. Au existat cu siguranţă relaţii foarte frecvente între femei, dar pe care nu le cunoaştem pentru că nu există practic nici un text teoretic, reflexiv, scris de femei despre iubirea şi sexualitatea antică; las deoparte textele unor pitagoreici, neopitagoreici între secolele I şi VIII înainte de Cristos şi poezia. În schimb, dispunem de tot felul de mărturii care trimit la o societate monosexuală masculină.

– Cum aţi putea explica faptul că aceste relaţii monosexuale au dispărut în cele din urmă o dată cu Roma, cu mult înainte de creştinism?

– De fapt, mi se pare că nu putem constata dispariţia pe scară largă a societăţilor monosexuale decît în secolul al XVIII-lea european. La Roma, aveam o societate în care femeia de rang înalt juca un rol important în plan familial, social şi politic. Nu atît creşterea rolului femeii a provocat dezmembrarea societăţilor monosexuale, ci mai degrabă instituirea noilor structuri politice care au împiedicat prietenia să continue să aibă funcţiile sociale şi politice pe care le deţinea pînă atunci; dacă vreţi, dezvoltarea instituţiilor vieţii politice a făcut ca relaţiile de prietenie, posibile într-o societate aristocratică, să nu mai existe. Dar asta nu e decît o ipoteză...

– Ceea ce spuneţi mă determină să-mi pun o problemă în ce priveşte originea homosexualităţii, în care trebuie să o separ pe cea masculină de cea feminină. Cu alte cuvinte, în Grecia, homosexualitatea masculină nu poate exista decît într-o societate foarte ierarhizată, în care femeile ocupă nivelul cel mai de jos. Mi se pare că, reasumînd idealul grec, societatea gay masculină a secolului al XX-lea legitimează astfel un misoginism care respinge din nou femeile.

– De fapt, cred că acest mit grec se joacă puţin, dar el nu joacă decît rolul pe care i-l cerem noi să-l joace: nu avem un asemenea comportament pentru că ne referim la el, ci pentru că avem un asemenea comportament ne vom referi la el, remodelîndu-l. Mă miră mult, efectiv, faptul că în America societatea homosexualilor e o societate monosexuală, cu moduri de viaţă, o organizare la nivelul profesiilor, un anumit număr de plăceri care nu sînt de ordin sexual. Faptul că aveţi astfel de homosexuali care trăiesc în grup, în comunitate, într-o continuă relaţie de schimburi, trădează pe de-a

întregul revenirea monosexualităţii. Şi femeile au trăit totuşi în grupuri monosexuale, dar în mod evident în multe cazuri într-un fel forţat; era un răspuns, adesea inovator şi creator, la un statut care le era impus. Mă gîndesc aici la cartea unei americance, Lilian Faderman, *Să depăşim iubirea bărbaţilor**, foarte interesantă, , care studiază prieteniile feminine din secolul al XVIII-lea pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea pe următoarele baze: "Nu-mi voi pune niciodată problema de a şti dacă aceste femei întreţineau sau nu relaţii sexuale. Voi lua doar în considerare, pe de o parte, reţeaua acestor prietenii sau istoria însăşi a unei prietenii, să văd cum se desfăşoară, cum trăieşte cuplul, ce tipuri de conduită implică, în ce fel erau legate femeile unele de altele; şi, pe de altă parte, care e experienţa trăită, tipul de afecţiune, de ataşament, legate de aceasta". Atunci apare o adevărată cultură a monosexualităţii feminine, a vieţii între femei, care e pasionantă.

– *Totuşi, ceea ce spuneaţi despre acest subiect în* Gai Pied *şi ceea ce spuneţi acum mi se pare problematic: a studia grupările monosexuale feminine, fără a pune problema sexualităţii, mi se pare a continua atitudinea de a asemăna femeile în domeniul sentimentului cu strereotipurile eterne: libertatea lor de contacte, libera lor afectivitate, prieteniile lor etc.*

– Vă voi părea laxist, dar cred că fenomenele pe care am vrea să le studiem sînt atît de complexe şi codate în prealabil de grile de analize gata făcute, încît trebuie să acceptăm metode, cu siguranţă parţiale, dar generatoare de noi reflecţii şi care permit apariţia unor noi fenomene. Asemenea metode ne permit depăşirea tehnicilor complet uzate care au avut trecere în anii şaptezeci: interdicţii, legi, reprimări. Aceşti termeni au fost foarte utili în efectele lor politice şi de cunoaştere, dar putem încerca să reînnoim instrumentele de analiză. Din acest punct de vedere, libertatea de acţiune mi se pare mult mai mare în America decît în Franţa. Ceea ce nu înseamnă să o sacralizăm.

– *Am putea eventual discuta despre cartea lui John Boswell* Christianity, Social Tolerance and Homosexuality**.

---

* L. Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, New York, William Morrow, 1981.

** J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980. (*Christianisme,*

E o carte interesantă pentru că reia lucruri cunoscute şi face să apară din acestea altele noi. Lucruri cunoscute şi pe care el le dezvoltă: ceea ce se numeşte morală creştină, chiar iudeo-creştină, este un mit. E suficient să consultăm documentele; această moralitate faimoasă care localizează relaţiile sexuale în căsătorie, care condamnă adulterul şi orice comportament non-procreator şi non-matrimonial a fost edificată cu mult înaintea creştinismului. Găsiţi toate aceste formulări în textele stoice, pitagoreice şi acesteă sînt atît de "creştine", încît creştinii le reiau ca atare. E destul de surprinzător că această morală filosofică venea într-o oarecare măsură prea tîrziu după o mişcare reală în societatea matrimonializării, a valorizării căsătoriei şi a relaţiilor afective între soţi. În Egipt s-au descoperit contracte de căsătorie care datează din perioada elenistică, în care femeile cereau fidelitatea sexuală a soţului, lucru la care soţul se angaja. Aceste contracte nu proveneau din marile familii, ci din mediile urbane, oarecum populare.

Cum documentele sînt rare, putem emite ipoteza că textele stoice despre această nouă moralitate matrimonială distilau în mediile cultivate ceea ce avea deja trecere în mediile populare. Aceasta răstoarnă deci în întregime peisajul care ne e familiar, al unei lumi greco-romane de o minunată libertate sexuală pe care creştinismul ar distruge-o dintr-o dată.

Iată ideea de la care a pornit Boswell; el a fost foarte uimit să constate în ce măsură creştinismul rămîne în conformitate cu ceea ce exista înaintea lui, în particular în ceea ce priveşte problema homosexualităţii. Pînă în secolul IV, creştinismul reia acelaşi tip de moralitate, pur şi simplu strîngîndu-i din nou şuruburile. După părerea mea, o dată cu dezvoltarea monahismului, începînd tocmai din secolul IV, se vor pune noi probleme. Atunci apare exigenţa virginităţii. În textele ascetice creştine aveam mai întîi insistenţa asupra problemei postului, să nu mîncăm prea mult, să nu ne gîndim prea mult la mîncare, încetul cu încetul se dezvoltă obsesia de imagini de concupiscenţă, de imagini libidinoase. Avem în cazul acesta un anumit tip de experienţă, de raportare la dorinţe şi la sex care este destul de nou. Cît despre homosexualitate, chiar dacă găsiţi, de

---

tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chretiènne au XIV siècle, trad. A. Tachet, Paris, Gallimard, 1985).

exemplu la Basile de Cezareea, o condamnare a prieteniei între băieţi ca atare, asta nu afectează ansamblul societăţii. Condamnarea majoră a homosexualităţii propriu-zise datează din Evul Mediu, între secolele VIII şi XII Boswell spune clar secolul XII, dar asta se conturează deja într-un anumit număr de texte ale penitenţilor din secolele VIII şi IX. În orice caz, trebuie să dislocăm complet imaginea unei morale iudeo-creştine şi să realizăm că aceste elemente s-au instituit în epoci diferite în jurul anumitor practici şi instituţii, trecînd de la anumite medii la altele.

– Pentru a reveni la Boswell, ceea ce mi se pare surprinzător e că a vorbit de o subcultură gay în secolul XII, printre susţinătorii căreia era călugărul A. de Rievaulx.

– De fapt, din Antichitate exista o cultură pederastică pe care am văzut-o diminuîndu-se o dată cu restrîngerea relaţiei bărbat-băiat, începînd din Imperiul roman. Un dialog al lui Plutarh dă seama de această transformare, toate valorile moderne sînt situate de partea femeii mai în vîrstă decît băiatul, ceea ce se valorizează fiind raportul lor. În momentul în care doi amatori de băieţi îşi fac apariţia, ei sînt puţin ridiculizaţi, sînt în mod evident cei lăsaţi deoparte în această poveste, ei dispar de altfel din finalul dialogului. În acest fel, cultura homosexuală s-a depreciat. Nu trebuie însă să uităm că monahismul creştin s-a prezentat ca şi continuare a filosofiei; avem deci de a face cu o societate monosexuală. Cum exigenţele ascetice foarte elevate ale primului monahism s-au atenuat foarte rapid şi dacă admitem că începînd din Evul Mediu mănăstirile erau unicele titulare ale culturii, avem toate elementele care ar explica de ce putem vorbi despre subcultura gay. Trebuie să adăugăm la aceste elemente pe cel al îndrumării spirituale, deci al prieteniei, al relaţiei afective intense dintre călugării bătrîni şi cei tineri, considerată ca posibilitate de mîntuire; în Antichitate exista o formă predeterminată de tip platonician. Dacă admitem că pînă în secolul XII platonismul a constituit fundamentul culturii pentru această elită eclesiastică şi monahală, eu cred că fenomenul e explicat.

–Mi s-a părut că Boswell postula existenţa unei homosexualităţi conştiente.

– Boswell începe cu un lung capitol în care îşi justifică demersul, motivul pentru care el consideră homosexualii şi cultura gay ca fir conducător al poveştii sale. Şi, în acelaşi timp, este absolut convins că homosexualitatea nu e o constantă transistorică. Ideea lui e următoarea: dacă bărbaţii au raporturi sexuale între ei, fie între adult şi

tînăr, în cadrul cetăţii sau al mănăstirii, nu e numai pentru că ceilalţi tolerează o formă sau alta de act sexual, asta implicînd obligatoriu o cultură; e vorba de modalităţi de exprimare, de valorizări etc., deci de recunoaşterea de către indivizii înşişi a specificului acestor raporturi. În fapt, putem admite această idee de îndată ce nu e vorba despre o categorie sexuală sau antropologică constantă, ci de un fenomen cultural care se transformă în timp, menţinîndu-se în formula sa generală: relaţie între indivizi de acelaşi sex care implică un mod de viaţă în care conştiinţa de fiinţă aparte printre ceilalţi este prezentă. La limită, e şi un aspect al monosexualităţii. Ar trebui să vedem dacă, din punctul de vedere al femeilor, nu ne-am putea închipui o ipoteză echivalentă, care ar implica variate categorii de femei, o subcultură feminină, în care faptul de a fi femeie ar presupune să ai posibilităţi de relaţie cu alte femei, care nu s-ar da bineînţeles nici bărbaţilor, nici chiar altor femei. Mi se pare că în jurul lui Sapho şi a mitului ei a existat această formă de subcultură..

– Anumite studii feministe recente par să meargă realmente în acest sens, în direcţia femeilor trubadure, în special, ale căror texte se adresau unor femei, însă interpretarea e dificilă cîtă vreme nu ştim dacă ele nu au fost doar purtătoare de cuvînt ale unor nobili ca bărbaţii trubaduri. Dar, în orice caz, există anumite texte care vorbesc, ca şi Christine de Pisan, despre "sexul feminin" şi care dovedesc că ar exista o anumită conştiinţă a unei culturi feminine autonome, pusă în pericol de altfel de către societatea bărbaţilor. Cu toate acestea, trebuie să vorbim despre o cultură gay feminină, termenul gay nu îmi pare de altfel foarte potrivit pentru femei?

– Realmente acest termen are o semnificaţie mult mai restrînsă în Franţa decît la americani. În orice caz, mi se pare că, postulînd o cultură gay cel puţin masculină, Boswell nu se contrazice în ceea ce priveşte teza care vrea ca homosexualitatea să nu fie o constantă antropologică ce ar fi cînd reprimată, cînd acceptată.

– În Voinţa de a cunoaşte, *analizaţi discursivizarea sexului, prolifică în epoca modernă; or, se pare că în acest discurs despre sex homosexualitatea e absentă, cel puţin pînă în anul 1850.*

– Aş vrea să ajung să înţeleg în ce fel anumite comportamente sexuale devin la un moment dat probleme, lasă loc unor analize, fiind obiecte de cunoaştere. Interesantă nu e o istorie. Se încearcă descifrarea acestor comportamente, înţelegerea şi clasificarea lor. Interesantă nu e atît o istorie socială a comportamentelor sexuale, o psihologie istorică a atitudinilor faţă de sexualitate, cît o istorie a

care nu conţine doar romanele scrise de pederaşti despre pederastie –, nu are prea mare interes, ci o cultură în sens larg, o cultură care să inventeze modalităţi de relaţii, moduri de existenţă, tipuri de valori, forme de schimb care să fie cu adevărat noi, care să nu fie omogene sau de suprapus peste formele culturale generale. Dacă va fi cu putinţă, atunci cultura gay nu va fi doar o alegere a unor homosexuali pentru homosexuali. Asta va crea relaţii care sînt, pînă la un punct, de transpus heterosexualilor. Trebuie răsturnate puţin lucrurile şi în loc să spunem ceea ce s-a spus la un anumit moment: "Să încercăm să reintroducem homosexualitatea în normalitatea generală a relaţiilor sociale", să spunem mai degrabă contrariul: "Nu! S-o lăsăm să scape cît se poate tipului de relaţii care ne e propus în societatea noastră şi să încercăm să creăm în spaţiul vid în care ne aflăm noi posibilităţi relaţionale". Propunînd un drept relaţional nou, vom vedea că oameni care nu sînt homosexuali vor putea să-şi îmbogăţească viaţa modificîndu-şi propria schemă de relaţii.

– Cuvîntul "gay" este el însuşi un catalizator care are puterea de a anula ceea ce era vizat în cuvîntul "homosexualitate".

– E important, pentru că, scăpînd de categorisirea "homosexualitate-heterosexualitate", homosexualii au făcut, cred, un demers important şi interesant. Ei îşi definesc altfel problemele, încercînd să creeze o cultură care nu are sens decît plecînd de la o experienţă sexuală şi un tip de relaţii care să le fie propriu. A sustrage plăcerea relaţiei sexuale din cîmpul normativ al sexualităţii şi al categoriilor sale, a face prin asta din plăcere punctul de cristalizare al unei noi culturi – constituie, cred, o abordare interesantă.

– E ceea ce-i interesează astăzi pe oameni.

– Astăzi, problemele importante nu mai sînt legate de problema represiunii – ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu există mulţi oameni oprimaţi, ceea ce nu înseamnă mai ales că oamenii încetează să fie oprimaţi; nu e cîtuşi de puţin ceea ce vreau să spun. Dar linia de inovaţie pe care ne aflăm nu mai e lupta împotriva represiunii.

– Dezvoltarea a ceea ce obişnuiam să numim un ghetto, şi care acum e reprezentat de baruri, restaurante, băi, a fost poate un fenomen tot atît de radical şi inovator ca şi lupta împotriva unei legislaţii discriminatorii. De fapt, unii ar spune că primul ar fi existat fără cel de-al doilea, şi poate că au dreptate.

– Da, dar nu cred că trebuie să avem faţă de ultimii zece sau cincisprezece ani o atitudine care ar consta în a călca în picioare acest trecut ca şi cum ar fi fost o lungă eroare din care abia acum ieşim. S-a

făcut un efort formidabil pentru schimbarea comportamentelor, ceea ce a cerut mult curaj, dar noi nu mai putem avea doar un model de comportament şi o problematică.

– Faptul că barurile, în mare parte, încetează să mai fie cluburi închise arată că s-a schimbat ceva în modul în care homosexualitatea e trăită. Aspectul dramatic al fenomenului – care îl făcea să existe – a devenit o antichitate.

– Absolut. Dar, pe de altă parte, de asemenea, asta mi se pare că se datorează faptului că am redus culpabilitatea pe care o antrena o distincţie tranşantă între viaţa bărbaţilor şi viaţa femeilor, relaţia "monosexuală". Alături de condamnarea universală a homosexualităţii, exista şi o descalificare implicită a raportului monosexual – acesta nu era autorizat decît în locuri precum închisorile sau cazărmile. E foarte interesant de văzut cum nici homosexualii nu se prea simţeau în largul lor cînd era vorba de monosexualitate.

– Cum aşa?

– Într-o vreme, oamenii spuneau că atunci cînd începi să ai relaţii homosexuale, poţi avea în sfîrşit raporturi bune cu femeile.

– Ceea ce, bineînţeles, era o fantasmă.

– Această idee pare să traducă un fel de dificultate în a admite că o relaţie monosexuală era cu putinţă şi putea fi perfect satisfăcătoare şi compatibilă cu relaţiile cu femeile – dacă ţi-o doreai cu adevărat. Această condamnare a monosexualităţii mi se pare pe cale de dispariţie, şi vedem în prezent femei afirmîndu-şi dreptul şi dorinţa lor de monosexualitate. Nu trebuie să ne temem de asta, chiar dacă avem încă în minte imaginea dormitoarelor din liceu, a seminariilor, a cazărmilor sau închisorilor. Trebuie admis că monosexualitatea poate fi ceva bogat.

– În anii şaizeci, caracterul mixt al sexelor, care era prezentat drept modul cel mai civilizat de relaţie, a creat de fapt reacţii extrem de ostile cu privire la grupurile monosexuale precum şcolile sau cluburile private.

– Erau perfect îndreptăţiţi să condamne această monosexualitate instituţională şi îngustată, dar promisiunea că ne vor plăcea femeile în ziua în care nu vom mai fi condamnaţi pentru că sîntem gay e utopică. E o utopie periculoasă, nu pentru că ne-ar promite relaţii bune cu femeile – sînt mai degrabă pentru relaţii bune cu femeile –, ci pentru că se face cu preţul unei condamnări a relaţiei monosexuale. În reacţia adesea negativă pe care o găsim la unii francezi cu privire la anumite tipuri de comportament american subzistă încă această dezaprobare

timp şi creatoare de moduri de viaţă. A fi gay înseamnă că aceste opţiuni se propagă de-a lungul întregii vieţi, e şi o anumită modalitate de a refuza modurile de viaţă propuse, înseamnă a face din opţiunea sexuală operatorul unei schimbări de existenţă. A nu fi gay înseamnă a spune: "cum voi putea limita efectele opţiunii mele sexuale, aşa încît viaţa mea să nu se schimbe deloc*?" Voi spune că trebuie să ne folosim de sexualitatea noastră pentru a descoperi, pentru a inventa relaţii noi. A fi gay înseamnă a fi în devenire şi, pentru a răspunde întrebării dumneavoastră, aş adăuga că nu trebuie să fi homosexual, ci să te îndîrjeşti să fii gay.

– *De aceea spuneţi că "homosexualitatea nu e o formă de dorinţă, ci ceva de dorit"?*

– Da, şi cred că acesta e punctul central al problemei. A pune problema raportării noastre la homosexualitate înseamnă mai degrabă a dori o lume în care aceste relaţii sînt posibile, decît pur şi simplu a dori o relaţie sexuală cu o persoană de acelaşi sex, chiar dacă e important.

---

* Vezi "Sur l'histoire de l'homosexualité", *Le Débat*, nr. 10, martie 1981, pp. 106-160.

TRIUMFUL SOCIAL AL PLĂCERII SEXUALE

– În zilele noastre, despre eliberarea sexuală se vorbeşte din ce în ce mai puţin în termeni vagi; se vorbeşte de drepturile femeilor, de drepturile homosexualilor, dar nu prea se ştie ce se înţelege prin "drepturi" şi prin "gay". În ţările în care homosexualitatea ca atare e cu totul în afara legii, totul e mult mai simplu, fiindcă totul e încă de făcut, dar în ţările Europei de Nord în care homosexualitatea nu mai e oficial interzisă, viitorul drepturilor homosexualilor se prezintă în mod diferit.

– După părerea mea, ar trebui să privim lupta homosexualilor pentru drepturi ca un episod care nu poate reprezenta etapa finală. Asta din două motive: mai întîi, fiindcă un drept, în efectele sale reale, e încă mult mai legat de atitudini, de scheme de comportament decît de formulări legale. Poate exista o discriminare faţă de homosexuali, chiar dacă legea interzice asemenea discriminări. E aşadar necesar să ne luptăm pentru a face loc unor stiluri de viaţă homosexuală, unor alegeri de existenţă în care relaţiile sexuale cu persoanele de acelaşi sex vor fi importante. Nu e suficient să fie tolerată în interiorul unui mod de viaţă mai general posibilitatea de a face dragoste cu cineva de acelaşi sex, sub formă de componentă sau de supliment. Faptul de a face dragoste cu cineva de acelaşi sex poate foarte firesc să antreneze o întreagă serie de alegeri, o întreagă serie de alte valori şi de alegeri pentru care nu există încă posibilităţi reale. Nu e suficient să integrăm în cîmpuri culturale preexistente această mică practică bizaroidă care constă în a face dragoste cu cineva de acelaşi sex; se pune problema să creăm forme culturale.

– Dar sînt lucruri în viaţa cotidiană care se opun creării acestor moduri de viaţă.

– Da, dar tocmai aici e de făcut ceva nou. Că în numele

respectului pentru drepturile individului, îl lăsăm să facă ce vrea, foarte bine! Dar dacă vrem să creăm un nou mod de viaţă, atunci chestiunea drepturilor individului nu e pertinentă. Într-adevăr, trăim într-o lume legală, socială, instituţională în care singurele relaţii posibile sînt foarte puţin numeroase, extrem de schematizate, extrem de sărace. Evident, există relaţia de căsnicie şi relaţiile de familie, dar oare cîte alte relaţii ar trebui să poată exista, să poată sa-şi găsească un cod nu în instituţii, ci în eventuale suporturi; ceea ce nu e nicidecum cazul.

– Chestiunea esenţială e aceea a suporturilor, deoarece relaţiile există – sau, cel puţin, încearcă să existe. Problema vine din aceea că anumite lucruri se hotărăsc nu la nivelul corpurilor legislative, ci la nivelul puterii executive. În Olanda, anumite modificări legislative au diminuat puterea familiilor şi au permis indivizilor să se simtă mai puternici în relaţiile pe care vor să le lege. De pildă, drepturile de succesiune între persoane de acelaşi sex care nu au legături de sînge sînt identice cu acelea ale unui cuplu căsătorit heterosexual.

– E un exemplu interesant, dar nu înseamnă decît un prim pas; fiindcă dacă se cere oamenilor să reproducă legătura de căsnicie pentru ca relaţia lor personală să fie recunoscută, progresul realizat este mic. Trăim într-o lume relaţională pe care instituţiile au sărăcit-o în mod considerabil. Societatea şi instituţiile care constituie osatura acesteia au limitat posibilitatea relaţiilor, pentru că o lume relaţională bogată ar fi foarte greu de condus. Trebuie să ne luptăm împotriva acestei sărăciri a ţesutului relaţional. Trebuie să obţinem recunoaşterea relaţiilor de coexistenţă provizorie, de adopţie...

– A copiilor?

– Sau – de ce nu? – aceea a unui adult de către un alt adult. De ce nu aş adopta un prieten mai tînăr cu zece ani decît mine? Şi chiar cu zece ani mai mare? Decît să valorizăm faptul că indivizii au drepturi fundamentale şi naturale, ar trebui mai degrabă să încercăm să imaginăm şi să creăm un nou drept relaţional care ar permite ca toate tipurile posibile de relaţii să poată exista şi să nu fie împiedicate, blocate sau anulate de către instituţii aducătoare de sărăcie la nivel relaţional.

– Mai concret, nu ar trebui oare ca avantajele legale, financiare şi sociale de care beneficiază un cuplu căsătorit heterosexual să fie extinse la toate celelalte tipuri de relaţii? E o problemă practică importantă, nu-i aşa?

– Absolut; dar, încă o dată, cred că e un demers dificil, dar

foarte, foarte interesant. În prezent, mă pasionează lumea elenistă şi romană de dinainte de creştinism. Să luăm, de exemplu, relaţiile de prietenie. Ele jucau un rol considerabil, dar exista un fel de încadrare instituţională suplă – chiar dacă era uneori constrîngătoare – cu un sistem de obligaţii, de sarcini, îndatoriri reciproce, o ierarhie între prieteni, şi aşa mai departe. Nu spun nicidecum că ar trebui să reproducem acest model. Dar vedem cum un sistem de relaţii deopotrivă suplu şi, la urma urmei, relativ codat a putut să subziste multă vreme şi să ofere suportul unui anumit număr de relaţii importante şi stabile pe care noi, acum, reuşim cu greu să le definim. Cînd citiţi o mărturie a doi prieteni din acea vreme, vă întrebaţi mereu ce înseamnă cu adevărat. Făceau dragoste împreună? Aveau o comunitate de interese? Pe cît se pare, nici una nici alta – sau poate amîndouă.

– Problema e că, în societăţile occidentale, singura noţiune pe care se întemeiază legislaţia e aceea de cetăţean sau de individ. Cum putem împăca dorinţa de a vedea validate relaţii care nu au sancţiune legală, cu un aparat legislativ ce recunoaşte că toţi cetăţenii sînt egali între ei de drept? Există încă probleme fără răspuns – aceea a celibatarului, de exemplu.

– Bineînţeles. Trebuie să recunoaştem că celibatarul are cu ceilalţi un tip de relaţii cu totul diferit de relaţiile unei căsnicii, de exemplu. Se spune adesea că celibatarul suferă de singurătate fiindcă e bănuit a fi un soţ pierdut sau respins.

– Sau cineva cu o moralitate îndoielnică.

– Asta e, cineva care nu s-a putut însura. În vreme ce, în realitate, viaţa în singurătate la care e condamnat celibatarul e adesea efectul sărăcirii posibilităţilor relaţionale în societatea noastră, în care instituţiile vlăguiesc şi răresc în mod necesar toate relaţiile pe care le-am putea avea cu un altul şi care ar putea fi intense, bogate, chiar dacă sînt provizorii, chiar dacă, şi mai ales dacă, nu se statornicesc în legături de căsnicie.

– Dar, într-un fel, toate aceste chestiuni evidenţiază faptul că mişcarea gay are un viitor care o depăşeşte cu totul. În Olanda, e surprinzător să vezi că drepturile gay-lor interesează la limită mai multă lume decît pe homosexualii înşişi, pentru că oamenii vor să-şi poată conduce propria viaţă şi relaţiile după cum consideră de cuviinţă.

– Da, şi tocmai aici, cred, e de jucat o partidă extrem de interesantă şi care, pe mine, mă pasionează: problema culturii gay –

care nu conține doar romanele scrise de pederaști despre pederastie –, nu are prea mare interes, ci o cultură în sens larg, o cultură care să inventeze modalități de relații, moduri de existență, tipuri de valori, forme de schimb care să fie cu adevărat noi, care să nu fie omogene sau de suprapus peste formele culturale generale. Dacă va fi cu putință, atunci cultura gay nu va fi doar o alegere a unor homosexuali pentru homosexuali. Asta va crea relații care sînt, pînă la un punct, de transpus heterosexualilor. Trebuie răsturnate puțin lucrurile și în loc să spunem ceea ce s-a spus la un anumit moment: "Să încercăm să reintroducem homosexualitatea în normalitatea generală a relațiilor sociale", să spunem mai degrabă contrariul: "Nu! S-o lăsăm să scape cît se poate tipului de relații care ne e propus în societatea noastră și să încercăm să creăm în spațiul vid în care ne aflăm noi posibilități relaționale". Propunînd un drept relațional nou, vom vedea că oameni care nu sînt homosexuali vor putea să-și îmbogățească viața modificîndu-și propria schemă de relații.

– Cuvîntul "gay" este el însuși un catalizator care are puterea de a anula ceea ce era vizat în cuvîntul "homosexualitate".

– E important, pentru că, scăpînd de categorisirea "homosexualitate-heterosexualitate", homosexualii au făcut, cred, un demers important și interesant. Ei își definesc altfel problemele, încercînd să creeze o cultură care nu are sens decît plecînd de la o experiență sexuală și un tip de relații care să le fie propriu. A sustrage plăcerea relației sexuale din cîmpul normativ al sexualității și al categoriilor sale, a face prin asta din plăcere punctul de cristalizare al unei noi culturi – constituie, cred, o abordare interesantă.

– E ceea ce-i interesează astăzi pe oameni.

– Astăzi, problemele importante nu mai sînt legate de problema represiunii – ceea ce nu înseamnă nicidecum că nu există mulți oameni oprimați, ceea ce nu înseamnă mai ales că oamenii încetează să fie oprimați; nu e cîtuși de puțin ceea ce vreau să spun. Dar linia de inovație pe care ne aflăm nu mai e lupta împotriva represiunii.

– Dezvoltarea a ceea ce obișnuiam să numim un ghetto, și care acum e reprezentat de baruri, restaurante, băi, a fost poate un fenomen tot atît de radical și inovator ca și lupta împotriva unei legislații discriminatorii. De fapt, unii ar spune că primul ar fi existat fără cel de-al doilea, și poate că au dreptate.

– Da, dar nu cred că trebuie să avem față de ultimii zece sau cincisprezece ani o atitudine care ar consta în a călca în picioare acest trecut ca și cum ar fi fost o lungă eroare din care abia acum ieșim. S-a

făcut un efort formidabil pentru schimbarea comportamentelor, ceea ce a cerut mult curaj, dar noi nu mai putem avea doar un model de comportament şi o problematică.

– Faptul că barurile, în mare parte, încetează să mai fie cluburi închise arată că s-a schimbat ceva în modul în care homosexualitatea e trăită. Aspectul dramatic al fenomenului – care îl făcea să existe – a devenit o antichitate.

– Absolut. Dar, pe de altă parte, de asemenea, asta mi se pare că se datorează faptului că am redus culpabilitatea pe care o antrena o distincţie tranşantă între viaţa bărbaţilor şi viaţa femeilor, relaţia "monosexuală". Alături de condamnarea universală a homosexualităţii, exista şi o descalificare implicită a raportului monosexual – acesta nu era autorizat decît în locuri precum închisorile sau cazărmile. E foarte interesant de văzut cum nici homosexualii nu se prea simţeau în largul lor cînd era vorba de monosexualitate.

– Cum aşa?

– Într-o vreme, oamenii spuneau că atunci cînd începi să ai relaţii homosexuale, poţi avea în sfîrşit raporturi bune cu femeile.

– Ceea ce, bineînţeles, era o fantasmă.

– Această idee pare să traducă un fel de dificultate în a admite că o relaţie monosexuală era cu putinţă şi putea fi perfect satisfăcătoare şi compatibilă cu relaţiile cu femeile – dacă ţi-o doreai cu adevărat. Această condamnare a monosexualităţii mi se pare pe cale de dispariţie, şi vedem în prezent femei afirmîndu-şi dreptul şi dorinţa lor de monosexualitate. Nu trebuie să ne temem de asta, chiar dacă avem încă în minte imaginea dormitoarelor din liceu, a seminariilor, a cazărmilor sau închisorilor. Trebuie admis că monosexualitatea poate fi ceva bogat.

– În anii şaizeci, caracterul mixt al sexelor, care era prezentat drept modul cel mai civilizat de relaţie, a creat de fapt reacţii extrem de ostile cu privire la grupurile monosexuale precum şcolile sau cluburile private.

– Erau perfect îndreptăţiţi să condamne această monosexualitate instituţională şi îngustată, dar promisiunea că ne vor plăcea femeile în ziua în care nu vom mai fi condamnaţi pentru că sîntem gay e utopică. E o utopie periculoasă, nu pentru că ne-ar promite relaţii bune cu femeile – sînt mai degrabă pentru relaţii bune cu femeile –, ci pentru că se face cu preţul unei condamnări a relaţiei monosexuale. În reacţia adesea negativă pe care o găsim la unii francezi cu privire la anumite tipuri de comportament american subzistă încă această dezaprobare

față de monosexualitate. Așa se face că auzim uneori: "Cum poate să vă placă aceste modele macho? Sînteți între bărbați, aveți mustață și haine de piele, purtați cizme: ce e cu imaginea asta de bărbat?" În zece ani vom rîde poate de asta, dar cred că, în acest model de bărbat care se afirmă ca bărbat, e o mișcare de reabilitare a relației monosexuale. Asta constă în a spune: "Păi da, ne petrecem timpul între bărbați, avem mustață și ne îmbrățișăm", fără ca vreunul din cei doi să trebuiască să joace rolul efebului sau al băiatului efeminat, fragil.

– Așadar, această critică a machismului noilor gay e o încercare de culpabilizare și e plină de vechile clișee care au hărțuit pînă acum homosexualitatea.

– Trebuie spus că e un lucru foarte nou și practic necunoscut în societățile occidentale. Grecii n-au admis niciodată dragostea între doi bărbați adulți. Putem desigur găsi aluzii la ideea unei iubiri între bărbați tineri, cînd erau la vîrsta de a purta arme, dar nu și pentru iubirea între doi bărbați.

– Ar fi ceva absolut nou?

– A permite relații sexuale e un lucru, dar important e ca indivizii înșiși să recunoască acest tip de relație, în sensul în care ei îi dau o importanță necesară și suficientă – pe care o recunosc și o realizează – pentru a inventa noi moduri de viață. Da, asta e ceva nou.

– De ce noțiunea unui drept relațional, ivită din drepturile homosexualilor, a luat mai întîi naștere în țările anglo-saxone?

– Trebuie că acest fapt se leagă de multe lucruri, cu siguranță de legile privind sexualitatea în țările latine. Pentru prima dată, vedem un aspect negativ a ceea ce am putea numi moștenirea greacă: faptul că iubirea de la bărbat la bărbat nu e validată decît sub forma pederastiei clasice. Trebuie ținut cont și de un alt fenomen important: în aceste țări, care sînt în mare parte protestante, drepturile asociative au fost mult mai dezvoltate din motive religioase evidente. Aș vrea totuși să adaug că drepturile relaționale nu sînt tocmai drepturi asociative – acestea din urmă reprezintă un progres realizat în secolul al XIX-lea. Dreptul relațional e posibilitatea de a face recunoscute într-un cîmp instituțional relații de la individ la individ care nu trec neapărat prin emergența unui grup recunoscut. E ceva cu totul diferit. Aici problema e de a imagina cum relația dintre doi indivizi poate fi validată de societate și cum poate beneficia de aceleași avantaje ca și relațiile – perfect onorabile – care sînt singurele de recunoscut: relațiile de căsnicie și de înrudire.

ALEGERE SEXUALĂ, ACT SEXUAL

*– Aş vrea să vă întreb, pentru început, ce credeţi despre recenta lucrare a lui John Boswell asupra istoriei homosexualităţii de la începuturile erei creştine pînă la sfîrşitul Evului Mediu**. *În calitate de istoric, găsiţi valabilă metodologia lui? În ce măsură, după dumneavoastră, concluziile la care ajunge Boswell contribuie la mai buna înţelegere a ceea ce e homosexualitatea astăzi?*

– Avem aici, cu siguranţă, un studiu foarte important, a cărui originalitate e deja evidentă în maniera în care pune problema. Din punct de vedere metodologic, faptul că Boswell respinge opoziţia tranşantă dintre homosexual şi heterosexual, care joacă un rol atît de important în felul în care cultura noastră priveşte homosexualitatea, constituie un progres, nu numai pentru ştiinţă, ci şi pentru cultură. Introducerea conceptului de gay (în definiţia pe care o dă Boswell), ne oferă un preţios instrument de cercetare şi, în acelaşi timp, ne ajută să înţelegem mai bine imaginea pe care oamenii o au despre ei înşişi şi despre comportamentul lor sexual. În ceea ce priveşte rezultatele cercetării, această metodologie a permis să se descopere că ceea ce s-a numit reprimarea homosexualităţii nu datează propriu-zis din creştinism, ci dintr-o perioadă mai tîrzie a erei creştine. În acest tip de analiză, e important să sesizăm ideea pe care şi-o fac oamenii despre sexualitatea lor. Comportamentul sexual nu este, cum prea adesea se presupune, suprapunerea, pe de o parte a dorinţelor ivite din

* Boswell (J.), *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourtheenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (*Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV siècle*, tr. A. Tachet, Paris, Gallimard, 1985).

instinctele naturale, şi, pe de alta, a legilor permisive şi restrictive care dictează ce trebuie şi ce nu trebuie făcut. Comportamentul sexual e mai mult decît atît. E, de asemenea, conştiinţa a ceea ce facem, modul în care trăim experienţa, valoarea pe care i-o acordăm. Cred că, în acest sens, conceptul de gay contribuie la o apreciere pozitivă – mai degrabă decît pur negativă – a unei conştiinţe în care sînt valorizate afecţiunea, dragostea, dorinţa, raporturile sexuale.

– Demersul dumneavoastră recent v-a îndemnat, dacă nu mă înşel, să studiaţi sexualitatea în Grecia antică.

– Aşa e, şi tocmai cartea lui Boswell mi-a servit drept călăuză, în măsura în care mi-a indicat unde să caut ceea ce constituie valoarea pe care oamenii o atribuie comportamentului lor sexual.

– Este această valorizare a contextului cultural şi a discursului pe care oamenii îl ţin cu privire la conduitele lor sexuale reflectarea unei decizii metodologice de a ocoli distincţia între predispoziţia înnăscută către homosexualitate şi condiţionarea ei socială? Aveţi o vreo convingere în acest domeniu?

– Nu am absolut nimic de spus cu privire la acest punct. *No comment.*

– Vreţi să spuneţi că nu există răspuns la această întrebare? Sau că întrebarea mea este o falsă problemă? Sau, pur şi simplu, că nu vă interesează?

– Nu, nimic din toate astea. Pur şi simplu, nu cred că e de vreun folos să vorbesc despre lucruri care depăşesc domeniul meu de competenţă. Întrebarea pe care o puneţi nu e de competenţa mea, şi nu-mi place să vorbesc despre ceea ce nu constituie cu adevărat obiectul meu de lucru. Asupra acestei chestiuni am doar o părere; şi, întrucît nu e decît o părere, e fără interes.

– Dar părerile pot fi totuşi interesante, nu credeţi?

– E drept, aş putea să îmi spun părerea, dar n-ar avea rost, decît dacă toată lumea ar fi consultată. Nu vreau, sub pretextul că dau un interviu, să profit de o poziţie de autoritate pentru a face negoţ cu păreri.

– Fie. Vom face aşadar o schimbare de direcţie. Credeţi că putem vorbi în mod legitim de o conştiinţă de clasă în privinţa homosexualilor? Trebuie oare să îi încurajăm pe homosexuali să se considere o clasă, la fel ca muncitorii necalificaţi sau ca negrii, în anumite ţări? Care trebuie să fie, după dumneavoastră, obiectivele politice ale homosexualilor ca grup?

– Drept răspuns la prima dumneavoastră întrebare, aş spune că, de fapt, conştiinţa homosexualităţii trece dincolo de experienţa individuală şi cuprinde sentimentul de apartenenţă la un grup social deosebit. Acesta e un lucru incontestabil, care datează din vremuri străvechi. Bineînţeles, această manifestare a conştiinţei colective a homosexualilor e ceva care se schimbă cu vremea şi variază de la un loc la altul. De exemplu, în diverse ocazii, ea a luat forma apartenenţei la un fel de societate secretă, sau la o stirpe blestemată, sau la o fracţiune de umanitate, deopotrivă privilegiată şi persecutată – conştiinţa colectivă a homosexualilor a suferit numeroase transformări, la fel ca, în treacăt fie spus, conştiinţa colectivă a muncitorilor necalificaţi. E adevărat că, mai recent, anumiţi homosexuali, urmînd modelul politic, au început să modeleze o conştiinţă de clasă. Sentimentul meu e că acest lucru nu a fost cu adevărat un succes, oricare ar fi consecinţele politice ale unui asemenea demers, pentru că homosexualii nu constituie o clasă socială. Asta nu vrea să spună că nu putem imagina o societate în care homosexualii ar constitui o clasă socială. Dar, dat fiind modul nostru actual de organizare economică şi socială, nu văd nicidecum să se contureze un asemenea lucru.

În ceea ce priveşte obiectivele politice ale mişcării homosexuale, pot fi subliniate două puncte. Trebuie analizată, în primul rînd, problema libertăţii alegerii sexuale. Spun libertate a alegerii sexuale şi nu libertate a actului sexual, fiindcă anumite acte, precum violul, nu ar trebui permise, fie că e vorba de un bărbat şi o femeie, fie de doi bărbaţi. Nu cred că ar trebui să ne facem un obiectiv dintr-un fel de libertate absolută, totală, de acţiune, în domeniul sexual. În schimb, acolo unde e vorba de libertate a alegerii sexuale, intransigenţa noastră trebuie să fie totală. Libertatea alegerii sexuale implică libertatea de expresie a acestei alegeri. E adevărat că, în ceea ce priveşte legislaţia, au fost realizate progrese considerabile în acest domeniu şi că s-a iniţiat o mişcare pentru o mai mare toleranţă, dar sînt încă multe de făcut.

În al doilea rînd, o mişcare homosexuală şi-ar putea propune ca obiectiv să pună problema locului pe care îl ocupă pentru individ, într-o societate dată, alegerea sexuală, comportamentul sexual şi efectele raporturilor sexuale între oameni. Aceste chestiuni sînt fundamental obscure. Priviţi, de exemplu, confuzia şi echivocul ce înconjoară pornografia, sau lipsa de claritate a statutului legal susceptibil a defini legătura între două persoane de acelaşi sex. Nu vreau să spun că

legislaţia căsătoriei între homosexuali trebuie să constituie un obiectiv, dar există o întreagă serie de probleme privind inserţia şi recunoaşterea, în interiorul cadrului legal şi social, a unui anumit număr de raporturi între indivizi. Acestea trebuie să îşi găsească un răspuns.

– *Consideraţi, aşadar, dacă înţeleg bine, că mişcarea homosexuală nu trebuie să-şi propună ca obiectiv doar sporirea permisivităţii legilor, ci trebuie, de asemenea, să pună probleme mai vaste şi mai profunde asupra rolului strategic pe care îl joacă preferinţele sexuale şi asupra manierei în care sînt percepute aceste preferinţe. Credeţi că mişcarea homosexuală ar trebui să nu se limiteze doar la liberalizarea legilor privitoare la alegerea sexuală a individului, ci ar trebui, de asemenea, să incite ansamblul societăţii să îşi regîndească presupoziţiile în materie de sexualitate? În alţi termeni, nu homosexualii sînt nişte deviaţi ce trebuie lăsaţi în pace, ci întregul sistem conceptual care îi aşează printre deviaţi ar trebui distrus. Iată o lumină interesantă asupra chestiunii educatorilor homosexuali. De exemplu, în dezbaterea care a avut loc în California, în legătură cu dreptul homosexualilor de a preda în şcolile primare şi gimnaziale, cei care erau împotriva acestui drept se bazau nu numai pe ideea că homosexualii puteau constitui un pericol pentru inocenţă, în măsura în care erau susceptibili să încerce să-i seducă pe elevi, ci şi pe faptul că homosexualii putea propovădui homosexualitatea.*

– Vedeţi, toată problema a fost prost formulată. Alegerea sexuală a unui individ nu ar trebui în nici un caz să determine profesia pe care i se permite sau i se interzice să o exercite. Pur şi simplu, practicile sexuale nu sînt criterii pertinente pentru a hotărî asupra aptitudinii unui individ de a exercita o profesiune dată. "De acord, îmi veţi spune, dar dacă această profesiune e folosită de homosexuali pentru a încuraja pe alţi oameni să devină homosexuali?"

Vă voi răspunde astfel: credeţi că dascălii care, timp de ani, de zeci de ani, de secole, le-au explicat copiilor că homosexualitatea e inadmisibilă, că manualele şcolare, care au curăţat literatura şi au falsificat istoria pentru a exclude un anumit număr de conduite sexuale, nu au cauzat daune cel puţin la fel de serioase precum cele pe care le putem imputa unui dascăl homosexual care vorbeşte despre homosexualitate şi a cărui singură vină e de a explica o realitate dată, o experienţă trăită?

Faptul că un dascăl e homosexual nu poate avea un efect electrizant şi extrem asupra elevilor, decît dacă restul societăţii refuză

să admită existența homosexualității. *A priori*, un dascăl homosexual nu ar trebui să pună mai multe probleme decît un dascăl chel, un profesor bărbat într-o școală de fete, un profesor femeie într-o școală de băieți sau un profesor arab într-o școală din arondismentul XVI al Parisului.

Cît despre problema dascălului homosexual care încearcă efectiv să-și seducă elevii, tot ce pot spune e că această posibilitate e prezentă în toate situațiile pedagogice; găsim cu mult mai multe exemple de acest tip de conduită printre dascălii heterosexuali – pentru simplul motiv că ei constituie majoritatea dascălilor.

– În cercurile intelectuale americane, îndeosebi printre feministele cele mai convinse, se observă o tendință din ce în ce mai accentuată de a distinge între homosexualitatea masculină și cea feminină. Această distincție se bazează pe două lucruri. Mai întîi, dacă termenul de homosexualitate e folosit pentru a desemna nu doar o înclinație pentru relațiile afective cu persoane de același sex, ci și tendința de a găsi, la membrii aceluiași sex, seducția și recompensă erotică, atunci e important de subliniat lucrurile foarte diferite care se petrec, pe plan fizic, într-o întîlnire și cealaltă. Cealaltă idee pe care se întemeiază distincția e că lesbienele, în ansamblu, par să caute la o altă femeie ceea ce oferă o relație heterosexuală stabilă: susținere, afecțiune, implicare pe termen lung. Dacă nu acesta e cazul pentru homosexualii bărbați, atunci putem spune că diferența e frapantă, dacă nu cumva fundamentală. Vi se pare utilă și viabilă această distincție? Ce motive putem discerne care să justifice aceste diferențe pe care un mare număr de feministe radicale influente o subliniază cu atîta insistență?

– Nu pot decît să izbucnesc în rîs...

– Întrebarea mea e amuzantă într-un fel care îmi scapă, sau stupidă, sau amîndouă?

– Nu e cu siguranță stupidă, dar o găsesc foarte amuzantă, fără îndoială pentru motive pe care chiar să vreau și tot nu le-aș putea explica. Aș spune că distincția propusă nu mi se pare foarte convingătoare, și spun asta din cele ce observ în atitudinea lesbienelor. Dar dincolo de asta, ar trebui vorbit de presiunile diferite care se exercită asupra bărbaților și asupra femeilor care se declară homosexuali sau încearcă să trăiască astfel. Nu cred că feministele radicale din alte țări au, asupra acestor probleme, punctul de vedere pe care îl descrieți ca fiind cel al intelectualelor americane.

– Freud declară în "Psihogeneza unui caz de homosexualitate

feminină" că toţi homosexualii sînt nişte mincinoşi[*]. *Nu trebuie neapărat să luăm această afirmaţie în serios pentru a ne întreba dacă nu cumva homosexualitatea comportă o tendinţă spre disimulare care l-ar fi putut incita pe Freud la o asemenea părere. Dacă înlocuim cuvîntul "minciună" cu cuvinte ca "metaforă" sau "expresie indirectă", nu discernem mai îndeaproape ceea ce e stilul homosexual? Există de altfel vreun interes să vorbim de un stil sau de o sensibilitate homosexuale? În ceea ce îl priveşte pe Richard Sennett, acesta consideră că nu există mai mult un stil homosexual decît un stil heterosexual. E şi punctul dumneavoastră de vedere?*

– Da, nu cred că are prea mult rost să vorbim de un stil homosexual. Pe planul însuşi al naturii, termenul homosexualitate nu înseamnă mare lucru. sînt tocmai pe cale să citesc o carte interesantă, ieşită de curînd în Statele Unite, şi care se intitulează *Proust and the Art of Loving (Proust şi arta de a iubi)*[*]. Autorul arată cît e de dificil de dat un sens propoziţiei "Proust era homosexual". Se pare că avem aici, în definitiv, o categorie inadecvată. Inadecvată în sensul în care, pe de o parte, nu putem categorisi comportamentele, iar, pe de altă parte, termenul nu dă seama de tipul de experienţă de care e vorba. La rigoare, am putea spune că există un stil gay, sau cel puţin o tentativă progresivă de a recrea un anumit stil de existenţă, o formă de existenţă sau o artă de a trăi pe care le-am putea numi "gay".

Pentru a vă răspunde acum la întrebarea privind disimularea, e adevărat că în secolul al XIX-lea, de exemplu, era necesar, într-o anumită măsură, să îţi ascunzi homosexualitatea. Dar a-i trata pe homosexuali drept mincinoşi înseamnă a-i trata drept mincinoşi pe cei rezistenţi la o ocupaţie militară. Sau la a-i trata pe evrei drept "cămătari", într-o epocă în care cămătăria era singura meserie care li se permitea să o exercite.

– Pare totuşi evident, cel puţin pe plan sociologic, că putem atribui stilului gay anumite caracteristici, anumite generalizări de asemenea care – în ciuda rîsului dumneavoastră de adineauri –

---

[*] Aluzie la fraza lui Freud "I-am explicat într-o bună zi că nu aveam încredere în aceste vise, că erau nişte minciuni", in "Sur la psychogenese d'un cas d'homosexualité féminine", 1920, *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, P.U.F., 1973, p. 264.

[*] Rivers (J.C.), *Proust and the Art of Loving: The Aesthetics of Sexuality in the Life, Times and Art of Marcel Proust*, New York, Columbia University Press, 1980.

amintesc formule stereotipe precum promiscuitatea, anonimatul între partenerii sexuali, existența raporturilor pur fizice etc.

– Da, dar lucrurile nu sînt deloc atît de simple. Într-o societate ca a noastră în care homosexualitatea e reprimată – și încă server –, bărbații se bucură de o libertate mult mai mare decît femeile. Bărbații au posibilitatea să facă dragoste mult mai des, și în condiții clar mai puțin restrictive. Au fost create bordeluri pentru a-și satisface nevoile sexuale. Ca o ironie, asta a avut ca efect o anumită permisivitate cu privire la practicile sexuale între bărbați. Se consideră că dorința sexuală e mai intensă la bărbați, și că are deci mai mare nevoie de un de un mijloc derivat de descărcare; astfel, alături de bordeluri au apărut băile în care bărbații puteau să se întîlnească și să aibă raporturi sexuale între ei. Băile romane aveau în mod foarte precis această funcție, aceea de a fi un loc în care heterosexualii se întîlneau pentru sex. Numai în secolul al XVI-lea, cred, au fost închise aceste băi sub pretext că erau locurile unor desfrîuri sexuale inacceptabile. În felul acesta, chiar homosexualitatea a beneficiat de o anumită toleranță cu privire la practicile sexuale, atîta vreme cît se limita la o simplă întîlnire fizică. Și nu numai homosexualitatea a beneficiat de această situație, ci, printr-o întorsătură deosebită – obișnuită în acest gen de strategii –, ea a răsturnat în așa fel criteriile încît homosexualii s-au putut bucura, în raporturile lor fizice, de o mai mare liberate decît heterosexualii. Reiese de aici că homosexualii au azi satisfacția de a ști că, într-un anumit număr de țări – Olanda, Danemarca, Statele Unite, și chiar o țară atît de provincială precum Franța –, posibilitățile de întîlniri sexuale sînt imense. Din acest punct de vedere, consumul, am putea spune, a crescut foarte mult. Dar acest fapt nu e neapărat o condiție naturală a homosexualității, un dat biologic.

– *Sociologul american Philip Rieff, într-un eseu asupra lui Oscar Wilde intitulat* The Impossible Culture (Cultura imposibilă)*, *vede în Wilde un precursor al culturii moderne. Eseul începe cu un lung citat din actele procesului lui Oscar Wilde și continuă cu o serie de probleme pe care autorul le ridică cu privire la viabilitatea unei culturi lipsite de orice interdicție – a unei culturi, așadar, care nu cunoaște necesitatea transgresiunii. Să examinăm, dacă vreți, ce spune Rieff:*

---

* Rieff (P.), "The Impossible Culture", *Salmagundi*, nr. 58-59: *Homosexualtiy: Sacrilege, Vision, Politics*, toamna lui 1982-iarna lui 1983, pp. 406-426.

"O cultură nu rezistă ameninţării posibilităţii pure împotriva ei decît în măsura în care membrii ei învaţă, prin apartenenţa lor, să restrîngă evantaiul alegerilor oferite."

"Pe măsură ce cultura e interiorizată şi devine caracter, individualitatea e tot constrînsă să fie acel ceva căruia Wilde îi atribuia cel mai mare preţ. O cultură în criză favorizează dezvoltarea individualităţii; o dată interiorizate, lucrurile nu mai apasă destul de greu pentru a înfrîna jocul la suprafaţă al experienţei. Putem lua în considerare ipoteza conform căreia, într-o cultură care ar atinge criza maximală, totul ar putea fi exprimat şi nimic nu ar fi adevărat."

"Din punct de vedere sociologic, un adevăr e tot ceea ce militează contra capacităţii oamenilor de a exprime totul. Reprimarea e adevărul."

Vi se plauzibil ce spune Rieff despre Wilde şi despre ideea de cultură încarnată de Wilde?

– Nu sînt sigur că înţeleg remarcile profesorului Rieff. Ce înţelege, de pildă, prin "reprimarea e adevărul"?

– De fapt, cred că această idee e destul de apropiată de ceea ce explicaţi în cărţile dumneavoastră cînd spuneţi că adevărul est produsul unui sistem de excluderi, că e o reţea, o epistémè *care defineşte ceea ce poate şi ceea ce nu poate fi spus.*

– Problema importantă nu este, mi se pare, să ştim dacă o cultură lipsită de restricţii este posibilă sau chiar dezirabilă, ci dacă sistemul de constrîngeri în interiorul căruia funcţionează o societate lasă indivizilor libertatea de a transforma acest sistem. Vor exista întotdeauna constrîngeri care vor fi intolerabile pentru anumiţi membrii ai societăţii. Necrofilul găseşte intolerabil să-i fie interzis accesul la morminte. Dar un sistem de constrîngeri nu devine cu adevărat intolerabil decît atunci cînd indivizii care sînt supuşi acestui sistem nu au mijloacele să îl modifice. Asta se poate întîmpla atunci cînd sistemul devine intangibil, fie că e considerat ca un imperativ moral sau religios, fie că se face din el consecinţa necesară a ştiinţei medicale. Dacă, aşadar, ceea ce vrea să spună Rieff e că restricţiile trebuie să fie clare şi bine definite, atunci sînt de acord.

– De fapt, Rieff ar spune că o adevărată cultură e o cultură în care adevărurile esenţiale au fost atît de bine interiorizate de fiecare încît nu e necesar să fie exprimate verbal. E limpede că, într-o societate de drept, ar trebui ca evantaiul lucrurilor nepermise să fie explicit, dar marile convingeri de principiu ar rămîne, în mare parte, inaccesibile unei formulări simple. O parte din reflecţia lui Rieff e

îndreptată împotriva ideii că e de dorit să ne debarasăm de convingerile de principiu în numele unei libertăţi perfecte, şi de asemenea împotriva ideii că restricţiile sînt, prin definiţie, ceea ce noi toţi trebuie să ne străduim să facem să dispară.

– Fără îndoială, o societate fără restricţii este de neconceput; dar nu pot decît să mă repet şi să spun că aceste restricţii trebuie să fie la îndemîna celor care le suportă aşa încît să se ofere cel puţin posibilitatea de a le modifica. În ceea ce priveşte convingerile de principiu, nu cred că Rieff şi cu mine am fi de acord nici asupra valorii lor, nici asupra sensului de atribuit acestora, nici asupra tehnicilor care permit să fie învăţate.

– Fără nici o îndoială, aveţi dreptate asupra acestui punct. Oricum ar fi, putem acum părăsi sferele dreptului şi a sociologiei pentru a ne întoarce înspre domeniul literelor. Aş vrea să vă cer să comentaţi diferenţa între erotic, aşa cum se prezintă în literatura homosexuală, şi sex, în forma în care apare în literatura homosexuală. Discursul sexual, în marile romane heterosexuale ale culturii noastre – îmi dau seama cît de îndoielnică e desemnarea "romane heterosexuale" –, se caracterizează printr-o anumită pudoare şi o anumită discreţie care par să sporească farmecul operelor. Cînd scriitorii heterosexuali vorbesc despre sex în termeni prea expliciţi, pare că se pierde ceva din puterea misterios evocatoare, din această forţă pe care o găsim într-un roman precum Anna Karenina. *De fapt, e un punct pe care George Steiner îl dezvoltă cu multă pertinenţă în multe din eseurile sale. În contrast cu practica marilor romancieri heterosexuali, avem exemplul scriitorilor homosexuali. Mă gîndesc la Cocteau, de pildă, care, în* Cartea albă*, *reuşeşte să păstreze vraja poetică la care scriitorii heterosexuali ajung prin aluzii învăluitoare, descriind actele sexuale în termenii cei mai realişti. Credeţi că există o atare diferenţă între aceste două tipuri de literatură, şi dacă da, cum o justificaţi?*

– E o întrebare foarte interesantă. Cum am spus-o mai înainte, am citit, în aceşti ultimi ani, un mare număr din textele latine şi greceşti care descriu practicile sexuale atît ale bărbaţilor între ei cît şi ale bărbaţilor cu femei; şi am fost uimit de extrema ipocrizie a acestor texte (există, bineînţeles, şi cîteva excepţii). Luaţi un autor precum Lucian. Avem aici un scriitor antic, care vorbeşte desigur despre

---

* Cocteau (J.), *Le livre Blanc*, Paris, Sachs et Bonjean, 1928.

homosexualitate, dar vorbeşte despre aceasta de o manieră aproape pudică. La sfîrşitul unuia din dialogurile sale, de pildă, evocă o scenă în care un bărbat se apropie de un băiat tînăr, îi pune mîna pe genunchi, apoi o strecoară sub tunică şi îi mîngîie pieptul; mîna coboară apoi spre pîntecul tînărului şi, în acest moment, textul se opreşte**. Am tendinţa să atribui această pudoare excesivă, care în general caracterizează literatura homosexuală a Antichităţii, faptului că bărbaţii se bucurau, în epocă, în practicile lor homosexuale, de o libertate mult mai mare.

– Înţeleg. În mare, cu cît practicile sexuale sînt mai libere şi mai pe faţă, cu atît mai mult ne putem permite să vorbim despre ele într-un mod reticent şi mai pe ocolite. Iată ce ar explica de ce literatura homosexuală e mai explicită în cultura noastră decît literatura heterosexuală. Dar mă întreb în continuare dacă există, în această explicaţie, ceva care ar putea justifica faptul că literatura homosexuală reuşeşte să creeze, în imaginaţia lectorului, efectele pe care literatura heterosexuală le creează utilizînd în mod foarte precis mijloace opuse.

– Voi încerca, dacă îmi permiteţi, să vă răspund altfel la întrebare. Heterosexualitatea, cel puţin din Evul Mediu încoace, a fost percepută întotdeauna după două axe: axa curtării, în care bărbatul o seduce pe femeie, şi axa actului sexual însuşi. Marea literatură heterosexuală a Occidentului s-a preocupat în mode esenţial de axa curtării din dragoste, adică, înainte de toate, de ceea ce precede actul sexual. Întreaga operă de rafinare intelectuală şi culturală, întreaga elaborare estetică în Occident a fost întotdeauna îndreptată spre curtare. Ceea ce explică faptul că actul sexual însuşi este relativ puţin apreciat, atît din punct de vedere literar cît şi cultural şi estetic.

Invers, nu există nimic care leagă experienţa homosexuală modernă de curtare. Lucrurile, de fapt, nu se petreceau astfel în Grecia antică. Pentru greci, curtarea între bărbaţi era mai importantă decît curtarea între bărbaţi şi femei (dacă e să ne gîndim numai la Socrate şi la Alcibiade). Dar cultura creştină occidentală a proscris homosexualitatea, forţînd-o să îşi concentreze întreaga energie asupra actului însuşi. Homosexualii nu au putut elabora un sistem de curte pentru că le-a fost refuzată expresia culturală necesară acestei elaborări. Din momentul în care se conturau o cultură şi o literatură

** Lucian, *Dialoguri de curtezane* (tr. fra. E. Talbot), Paris, Jean-Claude Lattès, 1979.

homosexuale, era firesc ca ele să se concentreze asupra aspectului cel mai arzător şi cel mai pasionat al relaţiilor homosexuale.

– Ascultîndu-vă, mă gîndesc la celebra formulă a lui Casanova: "Cel mai bun moment, în dragoste, e cînd urci scările". Ne-ar fi greu astăzi să imaginăm aceste cuvinte pe buzele unui homosexual.

– Întocmai. Un homosexual ar spune mai degrabă: "În iubire, cel mai bun moment e acela cînd amantul se îndepărtează în taxi."

– Nu mă pot împiedica să nu mă gîndesc că e aici o descriere mai mult sau mai puţin precisă a relaţiilor între Swann şi Odette din primul volum din Căutarea...*.

– Da, e adevărat, într-un sens. Dar, deşi e vorba aici de o relaţie între un bărbat şi o femeie, ar trebui, descriind-o, să luăm seama la natura imaginaţiei care a conceput-o.

– Şi ar trebui de asemenea luată în seamă natura patologică a relaţiei aşa cum însuşi Proust a conceput-o.

– Aş dori să lăsăm de-o parte, în acest context, chestiunea patologiei. Prefer pur şi simplu să mă limitez la remarca prin care am deschis această parte a discuţiei noastre, în speţă că, pentru un homosexual, cel mai bun moment în dragoste e probabil acela în care amantul se depărtează în taxi. Atunci cînd actul s-a consumat şi băiatul pleacă, putem începe să visăm la căldura corpului său, la calitatea surîsului său, la tonul vocii sale. În relaţiile homosexuale, ceea ce contează înainte de toate e amintirea şi nu anticipaţia actului. Acesta e motivul pentru care marii scriitori homosexuali ai culturii noastre (Cocteau, Genet, Burroughs) au putut descrie cu atît eleganţă însuşi actul sexual: imaginaţia homosexuală e legată, în esenţă, de amintire mai degrabă decît de anticiparea acestui act. Şi, cum am spus mai adineaori, toate acestea sînt produsul unor consideraţii practice, al unor lucruri foarte concrete care nu spun nimic despre natura intrinsecă a homosexualităţii.

– Credeţi că acest lucru are vreo influenţă asupra pretinsei proliferări a perversiunilor la ora actuală? Fac aluzie la fenomene precum scena sadomasochistă, golden showers, *distracţiile scatologice şi alte lucruri de genul ăsta. Ştim că aceste practici există de multă vreme, dar se pare că în prezent lumea să dedă la ele într-un mod mult mai deschis.*

---

* Proust (M.), *În căutarea timpului pierdut*, vol. I: *De partea lui Swann*, a doua parte: *O iubire a lui Swann*.

– Voi spune de asemenea că mult mai mulţi oameni de dedau la aşa ceva.

– Credeţi că acest fenomen e legat în vreun fel de faptul că homosexualitatea iese astăzi la lumină, făcîndu-şi publică forma de expresie?

– Voi risca următoarea ipoteză: într-o civilizaţie care, timp de secole, a considerat că esenţa relaţiilor între două persoane stă în faptul de a şti dacă da sau dacă nu una din cele două părţi urmează să cedeze celeilalte, întreg interesul şi toată curiozitatea, întreaga îndrăzneală şi manipulare de care fac dovadă părţile în chestiune au vizat dintotdeauna supunerea partenerului pentru a te culca cu el. Acum că întîlnirile sexuale au devenit extrem de uşoare şi de numeroase, cum e cazul relaţiilor homosexuale, complicaţiile nu intervin decît după. În aceste întîlniri la întîmplare nu începi să te interesezi de celălalt decît după ce ai făcut dragoste. O dată consumat actul sexual, te trezeşti că îl întrebi pe partener “De fapt, cum te cheamă?”

Suntem aşadar în prezenţa unei situaţii în care întreaga energie şi imaginaţie, atît de bine canalizate de către curtare într-o relaţie heterosexuală, contribuie aici la intensificarea actului sexual. Se dezvoltă astăzi o întreagă artă a practicii sexuale, care încearcă să exploreze diversele posibilităţi interne ale comportamentului sexual. Vedem cum se constituie, în oraşe precum San Francisco şi New York, ceea ce am putea numi nişte laboratoare de experimentare sexuală. Putem vedea în ele contrariul curţilor medievale, care defineau reguli foarte stricte de proprietate în ritualul de curtare.

Tocmai pentru că a devenit atît de facil şi de accesibil homosexualilor, actul sexual riscă să devină rapid plictisitor, de aceea facem tot posibilul pentru a inova şi introduce variaţii care să intensifice plăcerea actului sexual.

– Bine, dar de ce aceste inovaţii au luat această formă, şi nu o alta? De unde vine, de pildă, fascinaţia pentru funcţiile excretorii?

– Mai surprinzător mi se pare, în general, fenomenul sadomasochismului. Mai surprinzător, în măsura în care raporturile sexuale se elaborează şi se exploatează aici prin intermediul relaţiilor mitice. Sadomasochismul nu e o relaţie între cel (sau cea) care suferă şi cel (cea) care provoacă suferinţă, ci între un stăpîn şi o persoană asupra căreia se exercită autoritatea. Ceea ce îi interesează pe adepţii sadomasochismului e faptul că relaţia e deopotrivă supusă unor reguli şi deschisă. Ea se aseamănă cu un joc de şah, prin aceea că unul poate

cîştiga şi celălalt pierde. Stăpînul poate pierde, în jocul sadomasochist, dacă se arată incapabil să satisfacă nevoile şi exigenţele de suferinţă ale victimei sale. Tot aşa, sclavul poate pierde dacă nu e în stare să accepte sau dacă nu suportă să accepte provocarea pe care i-o aruncă stăpînul lui. Acest amestec de reguli şi de deschidere are ca efect intensificarea raporturilor sexuale introducînd o noutate, o tensiune şi o incertitudine perpetue, de care e lipsită simpla consumare a actului. Scopul e să fie utilizată fiecare parte a corpului ca un instrument sexual.

De fapt, practica sadomasochismului e legată de celebra expresie "animal triste *post coitum*". Cum coitul e imediat în relaţiile homosexuale, problema devine: "Ce se poate face să ne apărăm de accesul de tristeţe?"

– *Aţi vedea o explicaţie a faptului că bărbaţii par astăzi mai dispuşi să accepte bisexualitatea femeilor decît pe aceea a bărbaţilor?*

– Asta are fără îndoială de-a face cu rolul pe care îl joacă femeile în imaginaţia bărbaţilor heterosexuali. Ei le consideră, dintotdeauna, ca proprietatea lor exclusivă. Pentru a păstra această imagine, un bărbat trebuia să îşi împiedice femeia să fie prea mult în contact cu alţi bărbaţi; femeile s-au văzut astfel mărginite doar la contactul social cu celelalte femei, ceea ce explică faptul că a existat mai mare o toleranţă cu privire la raporturile fizice între femei. De altfel, bărbaţii heterosexuali aveau impresia că, dacă ar practica homosexualitatea, asta ar distruge ceea ce ei îşi închipuie a fi imaginea pe care o au femeile despre ei. Ei cred că, în mintea femeii, sînt stăpîni. Ei cred că ideea că se pot supune unui alt bărbat, că pot fi dominaţi de acesta în actul sexual ar distruge imaginea pe care o au femeile despre ei. Bărbaţii cred că femeile nu pot simţi plăcere decît cu condiţia să îi recunoască drept stăpîni. Chiar şi pentru greci, faptul de a fi partenerul pasiv într-o relaţie amoroasă constituia o problemă. Pentru un membru al nobilimii greceşti, era firesc să faci dragoste cu un sclav mascul pasiv, deoarece sclavul era prin natură inferior. Dar atunci cînd doi greci din aceeaşi clasă socială voiau să facă dragoste, asta punea o adevărată problemă deoarece nici unul dintre cei doi nu consimţea să se înjosească în faţa celuilalt.

Homosexualii de astăzi mai cunosc încă această problemă. Cea mai mare parte dintre ei consideră că pasivitatea este, într-un fel, degradantă. Practica sadomasochistă a contribuit, într-adevăr, la a face problema mai puţin acută.

– *Aveţi cumva sentimentul că formele culturale care se dezvoltă*

în comunitatea gay sînt, într-o foarte largă măsură, destinate tinerilor membrii ai acestei comunităţi?

– Da, aşa e în mare măsură, cred, dar nu sînt sigur că trebuie să fie trase concluzii importante. E sigur că, bunăoară, ca bărbat la cincizeci de ani am impresia, cînd citesc anumite publicaţii făcute de şi pentru gay, că ele nu mi se adresează, că, într-un fel, nu îmi găsesc locul în ele. Nu mă voi baza pe acest fapt pentru a critica aceste publicaţiii, care, la urma urmei, sînt făcute pentru a satisface interesul autorilor şi cititorilor lor. Dar nu mă pot împiedica să nu remarc că există o tendinţă, printre cei mai cultivaţi gay, de a considera că marile probleme, marile chestiuni de stil de viaţă, îi interesează, în primul rînd, pe oamenii care au între douăzeci şi treizeci de ani.

– *Nu văd de ce asta nu ar putea constitui baza unei critici nu numai a anumitor publicaţii specifice, dar şi a vieţii gay în genere.*

– Nu spun că nu putem găsi aici material de critică, ci doar că această critică nu mi se pare utilă.

– *De ce să nu luăm în considerare, în acest context, cultul închinat tînărului corp mascul drept nucleul însuşi al fantasmelor homosexuale clasice, şi să vorbim de modul în care acest cult antrenează negarea proceselor de viaţă obişnuite, în special îmbătrînirea şi declinul dorinţei?*

– Uitaţi, aceste probleme pe care le ridicaţi nu sînt noi, şi ştiţi asta. În ceea ce priveşte cultul închinat tînărului corp mascul, nu sînt deloc convins că e specific homosexualilor, sau că trebuie considerat ca patologic. Dacă asta spune întrebarea dumneavoastră, atunci o resping. Dar vă voi aminti de asemenea că, pe lîngă faptul că gay-i sînt în mod necesar tributari proceselor vieţii, în majoritatea cazurilor, sînt şi foarte conştienţi de asta. Poate că publicaţiile gay nu consacră atîta spaţiu cît aş dori problemelor de prietenie între homosexuali sau semnificaţiei relaţiilor în absenţa codurilor sau liniilor de conduită stabilite; dar tot mai mulţi gay au de rezolvat aceste chestiuni pentru ei înşişi. Şi, ştiţi, cred că ceea ce îi deranjează cel mai mult pe cei care nu sînt homosexuali în homosexualitate, e stilul de viaţă gay, şi nu actele sexuale în sine.

– *Faceţi cumva aluzie la lucruri precum semnele de tandreţe şi mîngîierile pe care homosexualii şi le fac în public, sau la maniera bătătoare la ochi în care se îmbracă, sau la faptul că arborează ţinute uniforme?*

– Toate aceste lucruri nu pot avea decît un efect perturbator asupra anumitor persoane. Dar fac aluzie mai ales la teama ca gay-i să

nu stabilească relații care, deși nu se conformează cu nimic modelului de relații proslăvite de ceilalți, să apară în ciuda tuturor acestora ca intense și atrăgătoare. Mulți oameni nu suportă ideea că homosexualii pot crea relații despre care nu știm încă ce vor fi.

– Faceți așadar aluzie la relații care nu implică nici caracterul posesiv nici fidelitatea – pentru a nu menționa decît doi din factorii comuni care ar putea fi negați?

– Dacă nu putem încă prevedea ce vor fi aceste relații, atunci nici nu putem spune cu adevărat că, iată, cutare sau cutare trăsătură va fi negată. Dar putem vedea cum, în armată de pildă, poate să se nască și să se afirme dragostea între bărbați în circumstanțe în care se presupune că nu prevalează decît purul obiceiul și regulamentul. Și e posibil ca, într-o mai mare proporție, schimbările să afecteze rutinele stabilite, pe măsură ce homosexualii vor învăța să-și exprime sentimentele unii față de ceilalți în moduri mai variate, și vor crea stiluri de viață care nu vor semăna cu modelele instituționalizate.

– Considerați că rolul dumneavoastră e să vă adresați comunității gay, în special în chestiuni de importanță generală precum cele pe care le ridicați?

– Firește, am schimburi regulate cu alți membrii ai comunității gay. Discutăm, încercăm să găsim moduri de a ne deschide unii altora. Dar mă feresc să-mi impun propriile mele vederi, să stabilesc un plan sau un program. Nu vreau să descurajez inovația, nu vreau ca homosexualii să înceteze să creadă că lor le revine să își rezolve propriile relații, descoperind ceea ce se potrivește situației lor individuale.

– Nu credeți că există sfaturi particulare, sau o perspectivă specifică, pe care un istoric sau un arheolog al culturii ca dumneavoastră să le poată oferi?

– E întotdeauna folositor de înțeles caracterul istoric contingent al lucrurilor, de văzut cum și de ce lucrurile au devenit ceea ce sînt. Dar nu sînt singurul dotat pentru a arăta aceste lucruri, și vreau să evit să se presupună că anumite dezvoltări au fost necesare sau inevitabile. Firește, contribuția mea poate fi utilă în anumite domenii, dar, încă o dată, vreau să evit să-mi impun sistemul sau planul.

– Credeți că, în genere, intelectualii sînt, cu privire la diferite moduri de comportament sexual, mai toleranți sau mai receptivi decît ceilalți oameni? Dacă da, să fie pentru că ei înțeleg mai bine sexualitatea umană? Dacă nu, cum credeți că dumneavoastră și alți intelectuali puteți mișca lucrurile? Care e cel mai bun mijloc de reorientare a discursului rațional asupra sexului?

– Cred că în materie de toleranţă întreţinem numeroase iluzii. Luaţi, de pildă, incestul. Incestul a fost, vreme foarte îndelungată, o practică populară – înţeleg prin asta o practică foarte răspîndită în popor. Spre sfîrşitul secolului al XIX-lea au început să se exercite diverse presiuni sociale împotriva incestului. Şi e limpede că marea interdicţie a incestului e o invenţie a intelectualilor.

– Vreţi să spuneţi a unor figuri precum Freud şi Lévi-Strauss, sau vă gîndiţi la clasa intelectuală în ansamblul ei?

– Nu, nu vizez pe nimeni în particular. Vă atrag doar atenţia asupra faptului că, dacă veţi căuta, în literatura secolului al XIX-lea, nu veţi găsi studii sociologice sau antropologice asupra incestului. Există, pe ici pe colo, cîteva rapoarte medicale şi altele, dar se pare că practica incestului nu a fost cu adevărat pusă ca problemă a epocii.

E adevărat, fără îndoială, că aceste subiecte sînt abordate mai deschis în mediile intelectuale, dar asta nu e neapărat semnul unei mai mari toleranţe. Uneori e chiar indiciul contrariului. Acum zece sau cincisprezece ani, pe vremea cînd frecventam mediul burghez, îmi amintesc că rar se întîmpla să treacă o seară fără să fie abordată chestiunea homosexualităţii şi a pederastiei – în general, nici nu se aştepta desertul. Dar chiar aceia care abordau pe faţă aceste chestiuni nu ar fi admis niciodată pederastia fiului lor.

Cît despre a prescrie o orientare pe care trebuie să o ia un discurs raţional asupra sexului, prefer să nu legiferez în acest domeniu. Pentru un motiv: expresia "discurs raţional asupra sexului" e prea vagă. Auzim anumiţi sociologi, sexologi, psihiatrii, medici şi moralişti ţinînd discursuri foarte stupide – aşa cum alţi membrii ai aceloraşi profesiuni ţin discursuri foarte inteligente. Problema, după părerea mea, nu e aşadar aceea a unui discurs intelectual despre sex, ci a unui discurs stupid şi a unui discurs inteligent.

– Am crezut că aţi descoperit de curînd un anumit număr de lucrări care progresează în direcţia bună?

– Mai multe, e drept, decît îmi puteam închipui cu cîţiva ani în urmă. Dar, pe ansamblu, situaţia e mereu mai puţin decît încurajatoare.

DESPRE GENEALOGIA ETICII: O PRIVIRE ASUPRA UNEI LUCRĂRI ÎN CURS

Ceea ce urmează e produsul unei serii de şedinţe de lucru care ne-au reunit cu Michel Foucault la Berkeley, în aprilie 1983. Deşi am păstrat forma interviului, textul a fost revăzut şi remaniat în colaborare cu Foucault. Acesta ne-a autorizat cu generozitate să-i publicăm remarcile preliminare, care sînt produsul convorbirilor orale şi conversaţiilor libere în limba engleză, ceea ce explică faptul că nu regăsim aici precizia şi suportul academic cu care ne-au obişnuit scrierile lui Foucault.

H. L. D., P. R.

ISTORIA PROIECTULUI.

– *Primul volum din* Istoria sexualităţii *a fost publicat în 1976 şi, de atunci, nu a mai apărut nici un alt volum. Credeţi în continuare că înţelegerea sexualităţii este centrală pentru a înţelege cine sîntem?*

– Trebuie să mărturisesc că mă interesează mult mai mult problemele puse de tehnicile de sine, sau de lucruri de acest ordin, decît sexualitatea... Sexualitatea e destul de monotonă!

– *Nici pe grecii, pare-se, nu-i interesa deloc.*

– Nu, sexualitatea nu-i interesa fără îndoială nici cît hrana sau regimul alimentar. Cred că ar fi foarte interesant de studiat cum s-a trecut lent, progresiv, de la un mod de a privilegia hrana, care, în Grecia, era general, la curiozitatea pentru sexualitate. Hrana avea mult mai mare importanţă şi la începutul erei creştine. În canoanele vieţii monahale, de pildă, grija era hrana, în continuare şi mereu hrana. Apoi observăm o foarte lentă mutaţie în Evul Mediu, cînd aceste două

probleme erau oarecum într-o situaţie de echilibru... Dar, după secolul al XVII-lea, sexualitatea trece în faţă. La Francisc din Sales, hrana serveşte drept metaforă concupiscenţei.

– *Totuşi,* Practicarea plăcerilor, *al doilea volum din* Istoria sexualităţii, *nu tratează aproape exclusiv – pentru a spune lucrurilor pe nume – decît despre sexualitate.*

– Da. Unul din numeroasele motive pentru care am avut atîtea probleme cu această carte, e faptul că am scris mai întîi o carte despre sexualitate pe care am lăsat-o mai apoi deoparte. Apoi am scris o carte despre noţiunea de sine şi despre tehnicile de sine din care sexualitatea dispăruse şi am fost nevoit să rescriu pentru a treia oară o carte în care am încercat să menţin un echilibru între una şi cealaltă. Vedeţi, ceea ce m-a frapat parcurgînd această istorie a sexualităţii, e relativa stabilitate a codurilor de restricţii şi de prohibiţii de-a lungul timpului; oamenii nu au fost cu nimic mai inventivi în materie de interdicţii decît în materie de plăceri. Dar cred că modul în care ei integrau aceste prohibiţii într-un raport cu sine e în întregime diferit. Nu cred că putem găsi nici o urmă a ceea ce am putea numi "normalizarea", de exemplu, în morala filosofică a celor vechi. Motivul e acela că obiectivul principal, ţinta esenţială căutată de această morală era de ordin estetic. Mai întîi, acest gen de morală, era doar o problemă de alegere personală. Mai apoi, ea era rezervată unui mic număr de oameni; pe atunci nu se punea problema procurării unui model de comportament pentru toată lumea. Era o alegere personală care privea o elită restrînsă. Raţiunea acestei alegeri era voinţa de a avea o viaţă frumoasă şi de a lăsa celorlalţi amintirea unei existenţe frumoase. Sub continuitatea temelor şi a perceptelor, au existat modificări pe care am încercat să le pun în evidenţă şi care afectează modurile de constituire a subiectului moral.

– *Aşadar, aţi reuşit să vă echilibraţi lucrarea trecînd de la studierea sexualităţii la aceea a tehnicilor de sine?*

– Am încercat să-mi reechilibrez întregul proiect în jurul unei întrebări simple: de ce se face din comportamentul sexual o problemă morală, şi încă o problemă morală importantă? Printre toate comportamentele umane dintr-o societate, multe sînt obiecte de preocupare morală, multe sînt constituite drept "conduite morale". Dar nu toate, şi nu toate în acelaşi fel. Adineauri am citat hrana: domeniu moral important altădată, acum e mai ales obiect de igienă (sau cel puţin al acestei flexiuni morale care este igiena). Am putea lua, de asemenea, ca exemplu economia, generozitatea, cheltuiala etc. Sau

mînia (care a fost un domeniu de conduită morală atît de important în Antichitate). Am vrut aşadar să studiez în cel fel activitatea sexuală s-a constituit ca "problemă morală" şi asta prin tehnicile de sine permiţînd să se asigure controlul asupra plăcerilor şi dorinţelor.

– *Cum v-aţi împărţit demersul?*

– Un volum asupra problematizării activităţii sexuale în gîndirea clasică greacă referitor la dietetic, la economic şi la erotic, *Practicarea plăcerilor*; apoi reelaborarea aceloraşi teme în primele două secole ale Imperiului, *Preocuparea de sine*; apoi problematizarea activităţii sexuale în creştinism în secolele IV-V, *Mărturisirile cărnii*.

– *Şi ce va veni pe urmă? Vor exista alte cărţi despre creştini cînd veţi termina aceste trei cărţi?*

– Ei, mă voi ocupa mai întîi de mine!... Am scris o schiţă, o primă versiune a unei cărţi despre morala sexuală în secolul al XVI-lea, în care problema tehnicilor de sine, examenul de sine, îngrijirea sufletelor sînt foarte importante, deopotrivă în biserica protestantă şi în cea catolică. Ceea ce mă frapează e faptul că, în morala grecilor, oamenii se îngrijeau de conduita lor morală, de etica lor, de relaţiile cu sine şi cu ceilalţi mult mai mult decît de problemele religioase. Să luăm aceste exemple: ce se întîmplă după moarte? Ce sînt zeii? Intervin sau nu? Acestea sînt pentru ei probleme foarte, foarte neînsemnate şi care nu sînt nemijlocit legate de morală sau de conduita morală. Pe urmă, această morală, nu era legată de nici un sistem instituţional şi social – sau cel puţin de nici un sistem legal. De pildă, legile împotriva relelor conduite sexuale sînt foarte rare şi puţin constrîngătoare. În sfîrşit, ceea ce îi preocupa cel mai mult, marea lor temă, era să constituie un fel de morală care să fie o estetică a existenţei.

Ei bine, mă întreb dacă nu cumva problema noastră astăzi e, într-un fel, aceeaşi, deoarece, în mare parte, nu credem că o morală poate fi întemeiată pe religie şi nu vrem un sistem legal care să intervină în viaţa noastră morală, personală şi intimă. Recentele mişcări de eliberare suferă de faptul că nu găsesc un principiu pe care să întemeieze elaborarea unei noi morale. Acestea au nevoie de o morală, dar nu reuşesc sau găsească alta decît aceea care se întemeiază pe o pretinsă cunoaştere ştiinţifică a ceea ce este eul, dorinţa, inconştientul etc.

– *Credeţi că grecii oferă o altă alegere, seducătoare şi plauzibilă?*

– Nu! Eu nu caut o soluţie de împrumut; nu găsim soluţia unei probleme în soluţia unei alte probleme puse într-o altă epocă de oameni diferiţi. Ceea ce vreau să fac nu e o istorie a soluţiilor.

Cred că efortul pe care îl avem de făcut, e un efort de

problematizare şi de veşnică reproblematizare. Ceea ce blochează gîndirea e admiterea implicită sau explicită a unei forme de problematizare şi căutarea unei soluţii care să o poată înlocui pe cea acceptată. Dar, dacă travaliul gîndirii are un sens – diferit de cel care constă în a reforma instituţiile şi codurile –, acesta stă în reluarea de la rădăcină a modului în care oamenii îşi problematizează comportamentul (activitatea sexuală, practica punitivă, atitudinea faţă de nebunie etc.). Se întîmplă ca oamenii să ia acest efort de reproblematizare drept un "antireformism" bazat pe un pesimism de genul "nimic nu se va schimba". Dimpotrivă. E tocmai ataşamentul faţă de principiul că omul este o fiinţă gînditoare, pînă în practicile cele mai mute, şi că gîndirea nu e ceea ce ne face să credem în ceea ce gîndim sau să admitem ceea ce facem; ci ceea ce ne face să problematizăm chiar ceea ce sîntem noi înşine. Travaliul gîndirii nu e să denunţe răul care ar fi tăinuit în tot ce există, ci să presimtă pericolul care ameninţă în tot ceea ce e obişnuit, şi să problematizeze tot ceea ce e solid. "Optimismul" gîndirii, dacă vrem să folosim acest cuvînt, înseamnă să ştim că nu există epocă de aur.

– Aşadar, viaţa grecilor n-a fost absolut perfectă; totuşi, ea pare încă a fi o contra-propunere atrăgătoare faţă de nesfîrşita analiză de sine a creştinilor.

– Morala grecilor era aceea a unei societăţi esenţial virile în care femeile erau "oprimate", în care plăcerea femeilor nu avea importanţă, viaţa lor sexuală nefiind determinată decît de statutul lor de dependenţă faţă de tată, de tutore, de soţ.

– Aşadar, femeile erau dominate, dar dragostea homosexuală era mai bine integrată decît acum.

– Am putea într-adevăr gîndi astfel. Deoarece există o literatură importantă şi considerabilă despre iubirea băieţilor în cultura greacă, anumiţi istorici spun: "Iată dovada că ei iubeau băieţii". Eu spun că această literatură dovedeşte tocmai că iubirea băieţilor le punea o problemă. Pentru că dacă nu ar fi fost o problemă, ar vorbi despre aceste iubiri in aceiaşi termeni în care evocă iubirea dintre bărbaţi şi femei. Iar problema consta în aceea că nu puteau accepta ca un tînăr băiat, care în principiu urma să devină un cetăţean liber, să fi putut fi dominat şi folosit ca un obiect de plăcere. O femeie, un sclav puteau fi pasivi: era în natura şi statutul lor. Toată această reflecţie, această filosofie asupra iubirii băieţilor, toate aceste practici de "curte" pe care le dezvoltau pentru ei vin să dovedească faptul că , într-adevăr, nu puteau integra această practică în rolul lor social. *Erôtikos* al lui

Plutarh arată că grecii nici nu puteau concepe reciprocitatea plăcerii dintre un bărbat şi un băiat. Dacă Plutarh găseşte că iubirea băieţilor pune o problemă, nu înţelege prin asta că iubirea băieţilor ar putea fi împotriva naturii, nici nimic de genul ăsta. El spune: "Nu e posibil să existe vreo reciprocitate în relaţiile fizice dintre un bărbat şi un băiat".

– În acest punct, prietenia este foarte pertinentă. Se pare că e un aspect al culturii greceşti de care ne vorbeşte Aristotel, dar de care dumneavoastră nu vorbiţi şi care are o foarte mare importanţă. În literatura clasică, prietenia este punctul de întîlnire, locul recunoaşterii mutuale. Tradiţia nu vede în prietenie cea mai mare virtute, dar, citindu-l pe Aristotel sau pe Cicero, am putea conchide că e cea mai mare virtute, pentru că e stabilă şi persistentă, pentru că e dezinteresată, pentru că nu poate fi cumpărată după bunul plac, pentru că nu neagă utilitatea şi nici plăcerile lumeşti, chiar dacă ea caută altceva.

– E foarte semnificativ că, atunci cînd grecii au încercat să integreze iubirea băieţilor şi prietenia, au fost obligaţi să lase deoparte relaţiile sexuale. Prietenia e ceva reciproc, contrar relaţiilor sexuale: relaţiile sexuale erau percepute în jocul activ sau pasiv al penetraţiei. sînt întru totul de acord cu ceea ce aţi spus despre prietenie, dar văd în asta confirmarea a ceea ce am spus despre morala sexuală a grecilor: dacă ai o prietenie, e greu ai relaţii sexuale. Pentru Platon, în *Phaidros*, există reciprocitate a dorinţei fizice, dar această reciprocitate trebuie să conducă la o dublă renunţare. În *Xenofon*, Socrate spune că e evident că în relaţia dintre un bărbat şi un băiat, băiatul nu e decît spectatorul plăcerii bărbatului. Ceea ce grecii spun despre această iubire a băieţilor implică faptul că nu trebuie luată în seamă plăcerea băiatului. Mai mult, e dezonorant pentru un băiat să simtă orice plăcere fizică într-o relaţie cu un bărbat.

– Foarte bine; să admitem într-adevăr că non-reciprocitatea a pus o problemă pentru greci; e totuşi, se pare, genul de problemă care s-ar putea rezolva. De ce trebuie să fie o problemă a bărbaţilor? De ce nu putem lua în considerare plăcerea femeilor şi a băieţilor fără a buscula complet cadrul general al societăţii? Problema, în cele din urmă, nu vine din faptul că introducînd noţiunea de plăcere a celuilalt tot sistemul moral şi ierarhic ar ameninţa să se prăbuşească?

– Absolut. Morala greacă a plăcerii e legată de existenţa unei societăţi virile, de ideea de disimetrie, de excluderea celuilalt, de obsesia penetraţiei, de această ameninţare de a fi privat de energia proprie... Toate astea nu prea sînt atrăgătoare!

– De acord, dar dacă relațiile sexuale erau deopotrivă non-reciproce și surse de frămîntare pentru greci, cel puțin plăcerea în sine nu pare să le fi pus probleme.

– Am încercat să arăt că există o tensiune crescîndă între plăcere și sănătate. Ideea că sexul comportă pericole este mult mai puternică în secolul II al erei noastre decît în secolul IV înainte de Hristos. Putem arăta de pildă că actul sexual era deja considerat ca purtînd un anumit pericol de Hipocrate, care credea că trebuie mare atenție, că nu trebuie avut raporturi sexuale tot timpul ci doar în anumite anotimpuri etc. Dar, în secolul I și în secolul II, se pare că, pentru un medic, actul sexual constituie un pericol mai mult sau mai puțin însemnat. Și aici cred că marea mutație este aceasta: în timp ce în secolul IV înainte de Hristos actul sexual e o *activitate*, pentru creștini e o *pasivitate*. Există o foarte interesantă și foarte caracteristică analiză a Sfîntului Augustin cu privire la erecție. Pentru grecul secolului al IV-lea, erecția era un semn de activitate, semnul adevăratei activități. Dar după aceea, pentru Sfîntul Augustin și pentru creștini, erecția nu e ceva voluntar, e un semn de pasivitate – o pedeapsă a păcatului originar.

– Orice ar spune eleniștii germani, Grecia clasică nu era așadar vîrsta de aur. Și totuși, putem cu siguranță să tragem învățăminte din această perioadă, nu?

– Cred că nu există valoare exemplară într-o perioadă care nu e a noastră... Nu e vorba să ne întoarcem la o stare anterioară. Dar sîntem în fața unei experiențe morale care implica o foarte puternică accentuare asupra plăcerii și a folosirii sale. Dacă am compara această experiență cu a noastră, în care toată lumea – filosoful ca și psihanalistul – explică faptul că importantă e dorința și că plăcerea nu e nimic, atunci ne putem întreba dacă această separație nu a fost un eveniment istoric fără nici o necesitate, și pe care nici o legătură nu îl asociază nici cu natura umană și nici cu vreo necesitate antropologică.

– Dar ați explicat deja asta în Voința de cunoaștere *opunînd știința noastră acelei* ars erotica *a Orientului.*

– Unul din numeroasele puncte care erau insuficient precizate, e ceea ce am spus despre această *ars erotica*. Am opus-o unei *scientia sexualis*. Dar trebuie să fim mai exacți. Grecii și romanii nu aveau nici o *ars erotica* comparabilă acelei *ars erotica* a chinezilor (sau, să spunem că nu era un lucru foarte important în cultura lor). Ei aveau o *tekhnê tou biou* în care economia plăcerii juca un rol foarte mare. În această "artă de a trăi", noțiunea potrivit căreia trebuia exercitată o stăpînire perfectă de sine a devenit repede problema centrală. Iar

hermeneutica creştină a sinelui a constituit o nouă elaborare a acestei *tekhnê*.

– Dar, după tot ce ne-aţi spus despre această non-reciprocitate şi despre această obsesie a sănătăţii, ce putem învăţa din această a treia idee?

– În această idee a unei *tekhnê tou biou*, mă interesează mai multe lucruri. Pe de o parte, această idee, de care acum ne-am îndepărtat puţin, că opera pe care o avem de făcut nu e doar, nu e principial un lucru (un obiect, un text, o avere, o inovaţie, o instituţie) pe care l-am lăsa în urma noastră, ci pur şi simplu viaţa noastră şi noi înşine. Pentru noi, nu există operă şi nu există artă decît acolo unde ceva scapă condiţiei de muritor a creatorului său. Pentru antici, *tekhnê tou biou* se aplica dimpotrivă acestui lucru trecător care e viaţa celui care o pune în operă, chiar dacă numai pentru a lăsa în urma sa siajul unei reputaţii sau marca unei reputaţii. Faptul că viaţa, deoarece e muritoare, trebuie să fie o operă de artă, e o temă remarcabilă.

Pe de altă parte, în această temă a unei *tekhnê tou biou*, mi se pare că a existat o evoluţie de-a lungul Antichităţii. Deja Socrate remarca faptul că această artă trebuie să fie înainte de toate dominată de *grija de sine*. Dar, în *Alcibiade*, trebuia să "ai grijă de tine însuţi" pentru a putea fi un bun cetăţean, şi pentru a fi capabil să-i guvernezi pe ceilalţi. Cred că această grijă de sine se autonomizează şi sfîrşeşte prin a deveni un scop în sine. Seneca era nerăbdător să îmbătrînească pentru a se putea în sfîrşit ocupa de sine.

– Cum tratau grecii chestiunea devierii?

– În morala sexuală a grecilor, marea diferenţă nu era între oamenii care preferă femeile şi cei care preferă băieţii, sau între cei care fac dragoste într-un fel şi cei care fac dragoste în alt fel, ci era o chestiune de cantitate, de activitate şi de pasivitate. Eşti sclavul sau stăpînul dorinţelor tale?

– Şi ce spuneau despre cineva care făcea într-atît dragoste încît îşi punea sănătatea în pericol?

– Că e din orgoliu şi că e excesiv. Problema nu e aceea a devierii şi a normalului, ci aceea a excesului şi a moderaţiei.

– Ce făceau cu aceşti oameni?

– Se credea că sînt urîţi, dizgraţioşi şi că au o reputaţie proastă.

– Nu încercau să-i îngrijească sau să-i reformeze?

– Existau exerciţii ale căror scop era dobîndirea stăpînirii de sine. Pentru Epictet, trebuia să devii capabil să priveşti o fată frumoasă sau un băiat frumos fără a simţi dorinţă pentru ea sau pentru el.

Austeritatea sexuală în societatea greacă era un lux, un rafinament filosofic, şi era adesea gestul oamenilor foarte cultivaţi; ei căutau prin asta să dea vieţii lor o mai mare intensitate şi o mai mare frumuseţe. Într-un fel, s-a văzut acelaşi lucru în secolul XX cînd oamenii, pentru a avea o viaţă mai bogată şi mai frumoasă, au încercat să se debaraseze de constrîngerile sexuale pe care li le impunea societatea. În Grecia, Gide ar fi fost un filosof auster.

– Grecii erau austeri pentru că erau în căutarea unei vieţi frumoase; iar noi, astăzi, încercăm să ne realizăm graţie sprijinului psihologiei.

– Întocmai. Cred că nu e deloc necesar să legăm problemele morale de cunoaşterea ştiinţifică. Printre invenţiile culturale ale umanităţii, există o întreagă comoară de proceduri, de tehnici, de idei, de mecanisme care nu pot fi cu adevărat reactivate, dar care ajută la constituirea unui fel de punct de vedere, care poate fi util pentru a analiza şi pentru a transforma ceea ce se petrece în jurul nostru astăzi.

Nu avem de ales între lumea noastră şi lumea greacă. Dar pentru că putem observa că unele din marile principii ale moralei noastre au fost legate la un moment dat de o estetică a existenţei, cred că acest gen de analiză istorică poate fi utilă.

Timp de secole, am avut convingerea că între morala noastră – morala noastră individuală –, viaţa noastră de toate zilele şi marile structuri politice, sociale, sociale şi economice existau legături analitice; şi că nu puteam schimba nimic, de pildă, în viaţa noastră sexuală sau în viaţa noastră familială, fără a pune în pericol economia sau democraţia noastre. Cred că trebuie să ne debarasăm de ideea unei legături analitice şi necesare între morală şi celelalte structuri sociale, economice sau politice.

– Dar ce gen de morală putem elabora astăzi cînd ştim că între morală şi celelalte structuri nu există decît conjuncţii istorice şi nicidecum o legătură necesară?

– Ceea ce mă miră e faptul că, în societatea noastră, nu mai are raport decît cu obiectele şi nu cu indivizii sau cu viaţa; şi de asemenea faptul că arta e un domeniu specializat, domeniul experţilor care sînt artiştii. Dar nu s-ar putea ca viaţa fiecărui individ să fie o operă de artă? De ce un tablou sau o casă sînt obiecte de artă, dar nu şi viaţa noastră?

– Bineînţeles, acest gen de proiect e foarte comun în locuri precum Berkeley unde oamenii cred că tot ce fac – de la ceea ce servesc la micul dejun pînă la dragostea făcută în cutare sau cutare

mod, sau la ziua însăşi şi la maniera în care o petrec – ar trebui să-şi găsească o formă desăvîrşită.

– Mă tem însă că, în majoritatea acestor exemple, oamenii cred că dacă fac ceea ce fac, dacă trăiesc aşa cum trăiesc, asta se datorează faptului că ei cunosc adevărul despre dorinţă, viaţă, natură, corp etc.

– *Dar dacă trebuie să te creezi pe tine însuţi fără a recurge la cunoaştere şi la legile universale, cum se deosebeşte concepţia dumneavoastră de existenţialismul sartrian?*

– Există la Sartre o tensiune între o anumită concepţie a subiectului şi o morală a autenticităţii. Şi mă întreb mereu dacă această morală nu contestă de fapt ceea ce e spus în transcendenţa ego-ului. Tema autenticităţii trimite explicit sau nu la un mod de a fi al subiectului definit prin adecvarea sa la sine. Mi se pare însă că raportul cu sine trebuie să poată fi descris potrivit multiplicităţilor de forme dintre care "autenticitatea" nu e decît una din modalităţile posibile; trebuie conceput faptul că raportul cu sine e structurat ca o practică ce poate avea modelele sale, conformităţile, variantele, dar şi creaţiile sale. Practica de sine e un domeniu complex şi multiplu.

– *Acest fapt ne face să ne gîndim la remarca lui Nietzsche din* Ştiinţa voioasă *(§290) ca spune că trebuie conferit un stil vieţii "cu preţul unui exerciţiu răbdător şi al unui efort cotidian".*

– Da. Punctul meu de vedere e mai apropiat de Nietzsche decît de Sartre.

STRUCTURA INTERPRETĂRII GENEALOGICE

– *Cum se situează, în planul proiectului dumneavoastră asupra genealogiilor, celelalte două cărţi,* Practicarea plăcerilor *şi* Mărturisirile cărnii, *după primul volum din* Istoria sexualităţii*?*

– Există trei domenii de genealogii posibile. Mai întîi, o ontologie istorică a noastră înşine în raporturile noastre cu adevărul, care ne permite să ne constituim ca subiect al cunoaşterii; pe urmă, o ontologie istorică a noastră înşine în raporturile noastre cu un cîmp de putere, în care ne constituim ca subiecţi pe cale să acţioneze asupra celorlalţi; în sfîrşit, o ontologie istorică a raporturilor noastre cu morala, care ne permite să ne constituim ca agenţi etici.

Aşadar sînt posibile trei axe posibile pentru o genealogie. Toate trei erau prezente, chiar dacă într-o formă puţin confuză, în *Istoria nebuniei*. Am studiat axa adevărului în *Naşterea clinicii* şi în *Arheologia cunoaşterii*. Am dezvoltat axa puterii în *A supraveghea şi*

a pedepsi, şi axa morală în *Istoria sexualităţii*.

Organizarea generală a cărţii despre sexualitate e centrată în jurul istoriei moralei. Cred că, într-o istorie a moralei, trebuie făcută o distincţie între codul moral şi acte. Actele sau conduitele sînt atitudinea reală a oamenilor faţă de prescripţiile morale care le sînt impuse. De aceste acte trebuie distins codul care determină care acte sînt autorizate sau interzise şi valoarea pozitivă sau negativă a diferitelor atitudini posibile. Dar există un alt aspect al prescripţiilor morale care în genere nu e izolat ca atare dar care, aparent, e foarte important: e vorba de relaţia cu sine însuşi care ar trebui instaurată, acest *raport cu sine* care determină în cel fel individul trebuie să se constituie ca subiect moral al propriilor sale acţiuni. Există patru aspecte principale în acest raport. Primul aspect priveşte partea din sine însuşi sau comportamentul care e în raport cu o conduită morală. De exemplu, vom spune că în general, în societatea noastră, principalul cîmp de moralitate, partea din noi înşine care e cel mai mult vizată de moralitate, sînt sentimentele noastre. E clar în schimb că, din punct de vedere kantian, intenţia e mai importantă decît sentimentele. Dar, din punct de vedere creştin, materia morală e esenţial concupiscenţa (ceea ce nu vrea să spună că actul era fără importanţă).

– Încă o dată, în mare, pentru creştini, e dorinţa; pentru Kant, era intenţia; iar pentru noi, astăzi, sînt sentimentele?

– Da, putem într-adevăr prezenta şi aşa lucrurile. Nu întotdeauna aceeaşi parte din noi înşine sau din comportamentul nostru ţine de morală. Eu numesc acest aspect substanţa etică.

– Substanţa etică e oarecum materialul care va fi remodelat de morală?

– Da, aşa e. Pentru greci, substanţa etică erau actele legate în unitatea lor de plăcere şi de dorinţă; erau ceea ce ei numeau *aphrodisia*; care erau diferite atît de "carnea" creştină cît şi de sexualitate.

– Care e diferenţa etică între "carne" şi aphrodisia*?*

– Voi lua un exemplu simplu. Cînd un filosof era îndrăgostit de un băiat dar nu se atingea de el, atitudinea lui avea o înaltă valoare morală. Substanţa etică a conduitei sale era actul legat de plăcere şi de dorinţă. Pentru Sfîntul Augustin, e foarte limpede că, atunci cînd îşi aminteşte de afecţiunile din tinereţe, ceea ce îl frămîntă e faptul că ştie exact tipul de dorinţă pe care îl simţea. E o cu totul altă substanţă etică.

Al doilea aspect al raportului cu sine, e ceea ce eu numesc modul de supunere, adică modul în care indivizii trebuie să recunoască obligațiile morale care le sînt impuse. De pildă, legea divină e cea care s-a dezvăluit într-un text? E o lege naturală, care e în fiecare caz aceeași pentru orice ființă vie? E o lege rațională? E un principiu estetic de existență?

– *Cînd spuneți "rațională" vreți să spuneți științifică?*

– Nu neapărat. Iată un exemplu. Găsim la Isocrate un discurs foarte interesant. Nicocle era suveran în Cipru. El explică de ce i-a fost întotdeauna fidel soției sale: "Pentru că sînt rege și pentru că sînt cineva care poruncește celorlalți, care îi conduce pe ceilalți, trebuie să arăt că sînt capabil să mă conduc pe mine însumi." E limpede că această lege a fidelității nu are aici nimic de-a face cu formula universală a stoicilor: trebuie să fiu fidel soției mele pentru că sînt o ființă umană și rațională. Și vedem așadar că modul în care legea e acceptată de Nicocle și de un stoic e foarte diferit. Și e ceea ce eu numesc modul de supunere, acest al doilea aspect al moralei.

– *Cînd regele spune "pentru că sînt rege", e semnul și indicele unei vieți frumoase?*

– E semnul unei vieți care e deopotrivă estetică și politică, cele două fiind nemijlocit legate. Într-adevăr, dacă vreau ca oamenii să mă accepte ca rege, trebuie să dețin un fel de glorie care îmi va supraviețui, iar această glorie nu poate fi disociată de valoarea sa estetică. Așadar, puterea politică, gloria, nemurirea și frumusețea sînt lucruri care sînt toate legate unele de altele la un moment dat. E un mod de supunere și al doilea aspect al moralei. Al treilea aspect e aceasta: care sînt mijloacele grație cărora ne putem transforma pentru a deveni subiecți normali?

– *Cum să lucrăm asupra substanței etice?*

– Da. Ce vom face fie pentru a ne domoli dorințele și pentru a le tempera, fie pentru a înțelege cine sîntem, fie pentru a ne suprima dorințele, fie pentru a ne servi de dorința noastră sexuală pentru a realiza anumite obiective, ca faptul de a avea copii, toată această elaborare a noastră înșine care are ca scop un comportament moral. Acesta e cel de-al treilea aspect pe care îl numesc practica de sine sau ascetismul – dar ascetismul într-o accepțiune foarte largă.

Al patrulea aspect e acesta: ce fel de ființă vrem să devenim cînd avem un comportament moral? De exemplu, trebuie să devenim puri, nemuritori, liberi, stăpîni pe noi etc.? E ceea ce am putea numi teleologia morală. În ceea ce numim morală, nu se găsește doar

comportamentul efectiv al oamenilor, nu există doar coduri şi reguli de conduită, există şi acest raport cu sine care cuprinde cele patru aspecte pe care le-am enumerat.

– *Şi care sînt toate independente unele de celelalte?*

– Există deopotrivă relaţii între ele şi o anumită independenţă pentru fiecare dintre ele. Puteţi înţelege foarte bine că, dacă teleologia morală e definită de puritatea absolută, tipul de tehnici ale practicii de sine şi tehnicile de ascetism care vor trebui să utilizate nu sînt exact aceleaşi decît dacă obiectivul e de a fi stăpîn pe comportamentul său.

Acum, dacă aplicaţi acest tip de analiză moralei păgîne şi moralei de la începutul erei creştine, mi se pare că vedem apărînd diferenţe semnificative. În primul rînd, dacă luăm în considerare doar codul – altfel spus ceea ce e interzis şi ceea ce nu e interzis –, ne dăm seama că moraliştii sau filosofii recomandau trei mari tipuri de prescripţii: unele privind corpul – în speţă să-ţi economiseşti comportamentul sexual, care constituie o cheltuială importantă, şi să ai grijă să nu ai decît raporturi cît mai puţin frecvente cu putinţă. A doua prescripţie priveşte căsătoria: să nu ai raporturi decît cu soţia legitimă. În ceea ce priveşte băieţii: să te abţii pe cît posibil să ai raporturi sexuale cu ei. Găsim aceste principii, cu unele variaţii, la Platon, la pitagoricieni, la stoici etc. –, dar le regăsim şi în creştinism şi, în mare, în egală măsură în societatea noastră. Putem spune că, în esenţă, codurile în sine nu s-au schimbat deloc. Fără îndoială, anumite prohibiţii s-au schimbat şi sînt mult mai stricte şi mai severe. Temele sînt totuşi aceleaşi. Însă eu cred că marile schimbări care au avut loc între morala greacă şi morala creştină nu s-au produs în cod, ci în ceea ce numesc etică, care înseamnă raportul cu sine. În *Practicarea plăcerilor*, analizez aceste patru aspecte ale raportului cu sine prin cele trei teme de austeritate ale codului: sănătatea, soţia şi băieţii.

– *Puteţi să rezumaţi toate acestea?*

– Să spunem că substanţa etică a grecilor era *aphrodisia*; modul de supunere era o alegere politico-estetică. Forma de asceză era acea *teckhne* folosită şi în care găsim de pildă o *tekhnê* a corpului, sau această economie a legilor prin care era definit rolul soţului, sau încă acest erotism ca formă de ascetism faţă de sine în iubirea băieţilor etc.; iar pe urmă teleologia era stăpînirea de sine. Iată situaţia pe care o descriu în primele două părţi din *Practicarea plăcerilor*. Pe urmă, există o mutaţie în interiorul acestei morale. Raţiunea acestei mutaţii e schimbarea intervenită în rolul bărbaţilor faţă de societate deopotrivă la ei acasă, în raporturile cu soţiile lor, dar şi pe teren politic, fiindcă

dispare cetatea. Şi, pentru toate aceste motive, felul în care ei se consideră subiecţi ai unui comportament politic şi economic suferă schimbări. De aici schimbări în forma şi în obiectivele elaborării raportului cu sine. În mare, putem spune că stăpînirea de sine a rămas mult timp legată de voinţa de a exercita un ascendent asupra celorlalţi. Din ce în ce mai mult, în gîndirea morală a primelor două secole, suveranitatea asupra sinelui are ca scop asigurarea independenţei faţă de evenimentele exterioare şi de puterea celorlalţi.

Ceea ce am încercat să arăt în această serie de studii sînt transformările care s-au produs "dedesubtul" codurilor şi regulilor, în formele raportului cu sine şi în practicile de sine care sînt legate de el. Nu o istorie a legii morale ci a subiectului moral. De la epoca clasică la gîndirea greco-romană a epocii imperiale, putem observa modificări privind mai ales modul de supunere (cu apariţia acestei teme mai ales "stoice" a unei legi universale impunîndu-se în acelaşi fel oricărui om raţional), privind de asemenea definirea unei teleologii morale (situată în independenţă şi *agatheia*). Apoi, de la această filosofie greco-romană la creştinism, vedem un nou val de transformări privind de data asta substanţa etică definită de acum înainte de către concupiscenţă, şi privind de asemenea modurile de acţiune asupra sinelui – purificarea, extirparea dorinţelor, descifrarea şi hermeneutica de sine.

Vorbind foarte schematic, am putea spune că aceşti cei trei poli ai actului, plăcerii şi dorinţei nu au fost valorizaţi în acelaşi fel în culturi diferite. La greci, şi în general în Antichitate, actul constituia elementul important: asupra lui trebuia exercitat controlul, lui trebuia să-i fie definite cantitatea, ritmul, oportunitatea, circumstanţele. În erotica de sorginte chineză – dacă îi dăm crezare lui Van Gulik* –, elementul important era plăcerea, care trebuia sporită, intensificată, prelungită pe cît posibil prin întîrzierea actului însuşi, şi la limită prin abţinere. În etică, momentul esenţial e dorinţa: descifrarea ei, lupta împotriva ei, extirparea rădăcinilor ei cele mai mici; cît despre act, trebuie să-l poţi săvîrşi chiar fără a simţi plăcere – în orice caz anulînd-o pe cît posibil.

---

* Autorul lucrării *Sexual Life in Ancien China* (tr. fr. de Louis Évrard, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Paris, Gallimard, 1971).

– Ce este această grijă de sine pe care v-ați hotărît să o tratați separat în Preocuparea de sine?

– Ceea ce mă interesează în cultura elenă, în cultura greco-romană începînd din secolul IV înainte de Hristos și pînă în secolele II și III după Hristos, e acest percept pentru care grecii aveau un termen specific, *epimeleia heautou*: grija de sine. Asta nu înseamnă numai să te interesezi de tine și nici nu implică o tendință de a exclude orice formă de interes sau de atenție care nu ar fi îndreptată înspre sine. *Epimeleia* e un cuvînt foarte tare în greacă, care desemnează efortul, stăruința, zelul pentru ceva. Xenofon, de pildă, folosește acest cuvînt pentru a descrie grija pe care se cuvine să o porți moștenirii tale. Responsabilitatea unui monarh față de concetățenii săi era de ordinul acestei *epimeleia*. Ceea ce face un medic atunci cînd îngrijește un bolnav e de asemenea desemnat ca *epimeleia*. E așadar un cuvînt care se raportează la o activitate, la o atenție, la o cunoaștere.

– Dar cunoașterea aplicată și tehnica de sine nu sînt invenții moderne?

– Nu, problema cunoașterii era capitală în grija de sine, dar într-o cu totul altă formă decît aceea a unei investigații interioare.

– Asta înseamnă că, de fapt, comprehensiunea teoretică, comprehensiunea științifică erau secundare și erau motivate de o grijă etică și estetică?

– Problema era de a determina care erau categoriile de cunoaștere necesare pentru *epimeleia heautou*. De pildă, pentru epicurieni, cunoașterea generală a ceea ce era lumea – necesitatea sa, relația între lume și zei –, toate astea erau foarte importante pentru a te putea ocupa cum se cuvine de tine. Era materie de meditație: înțelegînd exact necesitatea lumii erai capabil să stăpînești pasiunile într-un mod mult mai satisfăcător. Motivul familiarizării cu fizica sau cu cosmologia era putința de a ajunge la autosuficiență.

– În ce măsură au dezvoltat creștinii noi tehnici de guvernare de sine?

– Ceea ce mă interesează în acest concept clasic de grijă de sine, e faptul că putem vedea în el nașterea și dezvoltarea unui anumit număr de tehnici ascetice care în mod obișnuit sînt atribuite creștinismului. În general creștinismul e incriminat pentru a fi înlocuit un mod de viață greco-roman, destul de tolerant, printr-un mod de viață auster, caracterizat printr-o serie întreagă de renunțări, de

interdicții și de prohibiții. Dar putem observa că, în această activitate a sinelui asupra lui însuși, popoarele vechi au dezvoltat un număr de practici de austeritate pe care creștinii le-au împrumutat nemijlocit. Vedem că această activitate a fost legată progresiv de o anumită austeritate sexuală pe care morala creștină a reluat-o imediat modificînd-o. Nu e vorba de o ruptură morală între o Antichitate tolerantă și un creștinism auster.

– În numele a ce se alege impunerea acestui mod de viață?

– Nu cred să fie vorba de dobîndirea vieții veșnice după moarte, deoarece aceste lucruri nu prea îi preocupau în mod deosebit. Dimpotrivă, ei acționau cu scopul de a conferi vieții lor anumite valori (să reproducă anumite modele, să lase în urma lor o reputație excepțională sau să dea maximul de strălucire vieții lor). Era vorba să faci din viață un obiect de cunoaștere sau de *tekhnê*, un obiect de artă.

Abia dacă mai păstrăm amintirea acestei idei în societatea noastră, idee potrivit căreia principala operă de artă de care trebuie să te îngrijești, zona majoră în care trebuie aplicate valori etice, e sinele însuși, propria-ți viață, existență. O regăsim în Renaștere dar într-o formă diferită, dar și în dandismul secolului al XIX-lea, dar acestea nu au fost decît scurte episoade.

– Nu cumva este grija de sine o primă versiune a autoconcentrării noastre, pe care mulți o consideră ca o problemă centrală a societății noastre?

– În ceea ce am putea numi cultul contemporan al sinelui, miza e descoperirea adevăratului eu separîndu-l de ceea ce l-ar putea face obscur sau aliena, descifrîndu-i adevărul grație unei cunoașteri psihologice sau unui demers psihanalitic. De aceea nu numai că nu identific cultura antică a sinelui cu ceea ce am putea numi cultul contemporan al sinelui, dar cred că sînt diametral opuse.

Ceea ce s-a întîmplat e tocmai o răsturnare a culturii clasice a sinelui. Aceasta s-a produs în creștinism atunci cînd ideea unui sine la care trebuia renunțat – pentru că legîndu-te de tine însuți, te opuneai voinței lui Dumnezeu – a înlocuit ideea unui sine de construit și de creat ca o operă de artă.

– Unul din studiile din Preocuparea de sine *se raportează la rolul scriiturii în formarea de sine. Cum pune Platon problema raportului între sine și scriitură?*

– Mai întîi, trebuie amintit un anumit număr de fapte istorice care adesea sînt subestimate atunci cînd se pune problema scriiturii; trebuie amintită de exemplu faimoasa problemă a acelor *hypomnêmata*.

– *Puteți preciza ce sînt aceste* hypomnêmata?

– În sens tehnic, *hypomnêmata* puteau fi registrele contabile, registrele publice, dar şi carneţelele individuale care serveau la luarea de notițe. Întrebuințarea lor ca şi cărți de viață, sau ghiduri de conduită, pare a fi fost un lucru mai degrabă curent cel puțin într-un anumit public cultivat. În aceste carneţele, se puneau citate, extrase din lucrări, exemple luate din viața personajelor mai mult sau mai puțin cunoscute, anecdote, aforisme, reflecţii sau raționamente. Ele constituiau memoria materială a lucrurilor citite, auzite sau gîndite; iar ei făceau din aceste lucruri o comoară agonisită pentru o lectură reînnoită şi meditație ulterioară. Ele formau şi un material brut pentru scrierea de tratate mai sistematice în care erau oferite argumentele şi mijloacele de luptă împotriva cutărui sau cutărui defect (precum mînia, invidia, sporovăială, linguşeală) sau de depăşire a unui obstacol (doliu, exil, ruină, dizgrație).

– *Dar cum e legată scrierea de morală şi de sine?*

– Nici o tehnică, nici un talent profesional nu pot fi dobîndite fără practică; tot astfel nu poate fi învăţată arta de a trăi, *tekhnê tou biou*, fără o *askesis* care trebuie înțeleasă ca o ucenicire de sine prin sine: acesta era unul din principiile căruia toate şcolile filosofice i-au acordat multă vreme o mare importanță. Dintre toate formele pe care le lua această ucenicire (care includea abstinențe, memorizări, examene de conştiinţă, meditații, tăcerea şi ascultarea celorlalți), se pare că scrierea – faptul de a scrie pentru sine şi pentru ceilalți – a ajuns să joace un rol important destul de tîrziu.

– *Ce rol specific au jucat aceste carnețele cînd au ajuns să aibă importanță la sfîrşitul Antichității?*

– Nu trebuie să luăm aceste *hypomnêmata*, oricît de personale ar fi putut fi, drept jurnale intime sau drept aceste povestiri de experiențe spirituale (consemnînd ispitele, luptele interioare, căderile şi izbînzile) pe care le putem găsi ulterior în literatura creştină. Ele nu constituie o "povestire de sine"; obiectivul lor nu e să pună în lumină tainele conştiinței a căror confesiune – orală sau scrisă – are o valoare purificatoare. Mişcarea pe care încearcă să o îndeplinească e inversul acesteia din urmă: nu e vorba de a hăitui indescifrabilul, de a dezvălui ceea ce e tăinuit, de a spune nespusul, ci dimpotrivă de a aduna ceea ce e deja spus: de a aduna ceea ce se putea auzi sau citi, şi asta cu un scop care nu e altceva decît constituirea de sine.

Aceste *hypomnêmata* trebuie reaşezate în contextul unei tensiuni foarte sensibile ale acestei perioade; în interiorul acestei culturi foarte

afectate de tradiţie, de valoarea recunoscută a ceea ce e deja spus, prin recurenţa discursului, prin practica "citării" sub pecetea vîrstei şi a autorităţii, era pe cale să se dezvolte o morală care era foarte deschis orientată de grija de sine către obiective precise precum: retragerea în sine însuşi, viaţa interioară, modul de a trăi cu sine însuşi, independenţa, gustul de sine însuşi. Acesta e obiectivul acestor *hypomnêmata*: să facă din amintirea unui logos fragmentar, transmis prin învăţare, ascultare sau lectură, un mijloc de a stabili un raport cu sine pe cît se poate de perfect şi de adecvat.

– Înainte de a vedea care a fost rolul acestor carneţele la începutul erei creştine, ne puteţi spune prin ce diferă austeritatea greco-romană de austeritatea creştină?

– Putem marca diferenţa în următorul punct: în multe din moralele vechi, chestiunea "purităţii" era relativ puţin importantă. Desigur, era importantă pentru pitagorici şi de asemenea în neoplatonism, şi a devenit din ce în ce mai importantă în creştinism. La un moment dat, problema unei estetici a existenţei a fost complet acoperită de problema purităţii, care e ceva diferit şi necesită o altă tehnică. În ascetismul creştin, chestiunea purităţii este centrală. Tema virginităţii, cu modelul integrităţii feminine, avea o anumită importanţă în unele aspecte ale religiei vechi, dar aproape nici una în morală, unde problema nu era integritatea de sine în raport cu ceilalţi, ci stăpînirea de sine asupra sieşi. Era un model viril de stăpînire de sine, iar o femeie care arăta o anumită cumpătare era tot atît de virilă faţă de ea însăşi ca un bărbat. Paradigma autorestricţiei sexuale devine o paradigmă feminină prin tema purităţii şi a virginităţii, care e întemeiată pe modelul integrităţii fizice. Acest nou "eu" creştin trebuia să fie obiectul unui examen constant deoarece era ontologic marcat de concupiscenţă şi de dorinţele cărnii. Din acest moment, problema nu mai era instaurarea unui raport împlinit cu sine, ci, dimpotrivă, trebuia să te descifrezi pe tine însuţi şi să renunţi la tine.

În consecinţă, între păgînism şi creştinism, opoziţia nu e aceea dintre toleranţă şi austeritate, ci aceea dintre o formă de austeritate legată de o estetică a existenţei şi alte forme de austeritate legate de necesitatea renunţării la sine prin descifrarea adevărului propriu.

– Aşadar, Nietzsche nu ar avea dreptate, în Genealogia moralei, *atunci cînd atribuie ascetismului creştin meritul de a fi făcut din noi "nişte creaturi care pot face promisiuni"?*

– Da, cred că a făcut o greşeală atribuind acest fapt creştinismului, avînd în vedere tot ce ştim despre evoluţia moralei

păgîne între secolul IV înainte de Hristos şi secolul IV după Hristos.

– În ce fel s-a schimbat rolul acestor carneţele atunci cînd tehnica aceasta care le întrebuinţa într-un raport al sinelui cu sine a fost reluată de creştini?

– O schimbare importantă e faptul că luarea de notiţe despre mişcările interioare pare a fi, după un text al lui Atanasie despre viaţa Sfîntului Anton, o armă a luptei spirituale: în vreme ce demonul e o forţă care înşeală şi ne facem să ne înşelăm asupra noastră (o mare parte din *Vita Antonii* e consacrată acestor stratageme), scrierea constituie un test şi un fel de piatră de încercare: pentru a pune în lumină mişcările gîndirii, ea împrăştie umbra interioară în care se ţes comploturile duşmanului.

– Cum a putut avea loc o transformare atît de radicală?

– Există într-adevăr o schimbare dramatică între acele *hypomnêmata* evocate de Xenofon, în care era vorba doar de a-ţi aminti de elementele regimului elementar, şi descrierea ispitelor nocturne a Sfîntului Anton. Ne putem gîndi că a existat un stadiu intermediar în evoluţia tehnicilor de sine: obiceiul de a nota visele. Sinesius explică faptul că trebuia să ai un carneţel aproape de pat pentru a-ţi nota în el propriile vise, pentru a le interpreta tu însuţi: să fii propriul tău ghicitor.

– E deja prezentă la Platon ideea că această contemplare de sine îţi permite să risipeşti obscuritatea în tine însuţi şi să ajungi la adevăr?

– Cred că această contemplare platoniciană a sufletului – care îi dă acces deopotrivă la fiinţă şi la adevărurile esenţiale – e foarte diferită de exerciţiul prin care, într-o practică de tip stoic, de exemplu, încerci să rememorezi ce ai făcut peste zi, regulile de conduită de care ar fi trebuit să îţi aminteşti, evenimentele de care trebuie să te simţi independent etc. Bineînţeles, ar trebui precizate toate acestea; au existat interferenţe, încrucişări. "Tehnologia de sine" e un domeniu imens, foarte complex, a cărui istorie ar trebui scrisă.

– E un loc comun în studiile literare să se spună că Montaigne a fost primul scriitor care a inventat autobiografia, şi totuşi după dumneavoastră sursele scriiturii de sine par să fie mult mai îndepărtate.

– Mi se pare că, în criza religioasă a secolului al XVI-lea – şi o dată cu repunerea în chestiune a practicilor pastoralei catolice –, s-au dezvoltat noi moduri de relaţie cu sine. Putem observa reactivarea unui anumit număr de practici ale stoicilor Antichităţii. De pildă, noţiunea de încercare

de sine mi se pare apropiată tematic de ceea ce putem găsi printre stoici, pentru care experienţa de sine nu e această descoperire a unui adevăr îngropat în sine, ci o încercare de a determina ce putem face şi ce nu putem face cu libertatea de care dispunem. Deopotrivă la catolici şi la protestanţi putem constata reactivarea acestor vechi tehnici care iau forma practicilor spirituale creştine.

Ar fi interesant de făcut o comparaţie sistematică între exerciţiile spirituale practicate în mediul catolic sau reformat şi acelea care au putut fi folosite în Antichitate. Şi mă gîndesc la un exemplu precis. Într-unul din *Dialogurile* sale, Epictet recomandă practicarea unui fel de "meditaţie-plimbare". Cînd te plimbi pe stradă, se cuvine, cu privire la obiectele sau persoanele care îţi ies în cale, să te examinezi pe tine însuţi pentru a şti dacă eşti impresionat, dacă te laşi mişcat, dacă sufletul îţi e cutremurat de puterea unui consul, de frumuseţea unei femei. Însă găsiţi exerciţii de acest gen în spiritualitatea catolică a secolului al XVII-lea: să te plimbi, să deschizi ochii în jurul tău; dar nu e vorba să faci dovada suveranităţii pe care o exerciţi asupra ta; putem mai degrabă să recunoaştem aici atotputernicia lui Dumnezeu, suveranitatea pe care o exercită asupra fiecărui lucru şi asupra fiecărui suflet.

– Aşadar, discursul joacă un rol important, dar e întotdeauna în slujba altor practici, chiar în constituirea de sine.

– Mi se pare că nu am putea înţelege nimic din toată această literatură zisă "a eului" – jurnale intime, povestiri de sine etc. – dacă nu o reaşezăm în cadrul general şi foarte bogat al practicilor de sine. Oamenii scriu despre ei înşişi de două mii de ani, dar evident nu în acelaşi fel. Am impresia – poate mă înşel – că există o anumită tendinţă de a prezenta relaţia între scrierea şi povestirea de sine ca un fenomen specific al modernităţii europene. Aşadar, nu e suficient să spunem că subiectul modern se constituie într-un sistem simbolic. El se constituie în practici reale – practici analizabile istoric. Există o tehnologie a constituirii de sine care traversează sistemele simbolice utilizîndu-le. Subiectul nu se constituie doar în jocul simbolurilor.

– Dacă auto-analiza e o invenţie culturală, de ce ni se pare atît de naturală şi de plăcută?

– Mai întîi, nu văd de ce o "invenţie culturală" nu ar fi "plăcută". Plăcerea de sine poate foarte bine să ia o formă culturală, precum plăcerea de muzică. Şi trebuie bine priceput că e vorba aici de ceva diferit de ceea ce numim interes sau egoism. Ar fi interesant de văzut în ce fel, în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, a fost propusă şi inculcată în clasa burgheză o întreagă morală a "interesului" – în

opoziție fără îndoială cu aceste alte arte de sine pe care le putem regăsi în mediile artistico-critice; iar viața "artistă", "dandismul" au constituit alte estetici ale existenței opuse tehnicilor de sine care erau caracteristice culturii burgheze.

– Să trecem la istoria subiectului modern. Mai întîi, cultura de sine clasică a fost în întregime pierdută sau dimpotrivă a fost incorporată și transformată de tehnicile creștine?

– Nu cred că această cultură de sine a fost înghițită sau că a fost sufocată. Regăsim numeroase elemente care au fost pur și simplu integrate, deplasate, refolosite de creștinism. Începînd din momentul în care cultura de sine a fost reluată de creștinism, ea a fost pusă în slujba exercițiului unei puteri pastorale, în măsura în care *epimeleia heautou* a devenit esențial *epimeleia tôn allôn* – grija ce ceilalți –, ceea ce constituia datoria pastorului. Dar, dat fiind că mîntuirea individului e îndrumată – cel puțin pînă la un anumit punct – de instituția pastorală care are ca menire grija sufletelor, grija clasică de sine nu a dispărut; ea a fost integrată și a pierdut o mare parte a autonomiei sale.

Ar trebui făcută o istorie a tehnicilor de sine și a esteticilor existenței în lumea modernă. Evocam mai adineauri viața "de artist", care a avut o atît de mare importanță în secolul al XIX-lea. Dar am putea de asemenea înfățișa Revoluția nu numai ca pe un proiect politic, ci ca un stil, un mod de existență cu estetica sa, ascetismul său, formele speciale de raportare la sine și la ceilalți.

Într-un cuvînt: avem obiceiul să facem istoria existenței umane plecînd de la condițiile sale; sau încă să căutăm ce ar putea, în această existență, să permită decelarea evoluției unei psihologii istorice. Dar mi se pare de asemenea posibil să facem istoria existenței ca artă și ca stil. Existența este materia primă cea mai fragilă a artei umane, dar e și datul său cel mai nemijlocit.

În timpul Renașterii, vedem de asemenea – și aici fac aluzie la celebrul text al lui Burckhardt asupra esteticii existenței – că eroul este propria sa operă de artă. Ideea că putem face din viață o operă de artă e o idee care, incontestabil, e străină Evului Mediu și care reapare doar în epoca Renașterii.

– Pînă acum, ați vorbit de grade diferite de apropriere ale tehnicilor antice de guvernare de sine. În scrierile dumneavoastră, ați insistat întotdeauna asupra importantei rupturi care s-a produs între Renaștere și epoca clasică. Nu cumva a existat o mutație tot pe atît de semnificativă în modul în care guvernarea de sine a fost legată de alte practici sociale?

– Dacă e adevărat că filosofia greacă a întemeiat o raționalitate în care ne recunoaștem, ea susținea întotdeauna că un subiect nu putea avea acces la adevăr decît cu condiția de a realiza mai întîi asupra lui un anumit travaliu care să îl facă susceptibil să cunoască adevărul. Legătura între accesul la adevăr și travaliul de elaborare a sinelui prin sine e esențială în gîndirea veche și în gîndirea estetică.

Cred că Descartes a rupt cu asta spunînd: "Pentru a accede la adevăr, e suficient să fiu indiferent ce subiect capabil să vadă ceea ce e evident." Evidența a înlocuit asceza în punctul de întîlnire dintre raportul cu sine și raportul cu ceilalți, raportul cu lumea. Raportul cu sine nu mai are nevoie să fie ascetic pentru a fi un raport cu adevărul. Dar trebuie remarcat că acest fapt nu a fost posibil pentru Descartes însuși decît cu prețul unui demers care a fost cel din *Meditații*, de-a lungul căruia a constituit un raport al sinelui cu sine însuși calificîndu-l ca putînd fi subiect de cunoaștere adevărată în forma evidenței (sub rezerva că excludea posibilitatea de a fi nebun). Un acces la adevăr fără condiție "ascetică", fără un travaliu de sine asupra sinelui, e o idee care era mai mult sau mai puțin exclusă de culturile precedente. Cu Descartes, evidența nemijlocită e suficientă. După Descartes, avem un subiect de cunoaștere care îi pune lui Kant problema de a ști ce e raportul între subiectul moral și subiectul cunoașterii. S-a discutat mult în secolul Luminilor pentru a se ști dacă acești doi subiecți erau diferiți sau nu. Soluția lui Kant a fost să găsească un subiect universal care, în măsura în care era universal, putea fi un subiect al cunoașterii, dar care cerea totuși o atitudine etică – tocmai acest raport cu sine pe care Kant îl propune în *Critica rațiunii practice*.

– Vreți să spuneți că Descartes a eliberat raționalitatea științifică de morală și că, de partea sa, Kant a reintrodus morala ca formă aplicată a procedurilor raționalității?

– Întocmai. Kant a spus: "Trebuie să mă recunosc ca subiect universal, adică să mă constitui în fiecare dintre acțiunile mele ca subiect universal conformîndu-mă regulilor universale." Vechile întrebări erau așadar reintroduse: "Cum pot să mă constitui pe mine însumi ca subiect etic? Să mă recunosc pe mine însumi ca atare? Am oare nevoie de exerciții de ascetism? Sau de această relație kantiană cu universalul care mă face moral conformîndu-mă rațiunii practice?" În felul acesta Kant a introdus încă o nouă cale în tradiția noastră și, grație acesteia, Sinele nu e doar dat, ci se constituie într-un raport cu sine ca subiect.

SEX, PUTERE ŞI POLITICA IDENTITĂŢII

– Sugeraţi în cărţile dumneavoastră că eliberarea sexuală nu e atît dezvăluirea adevărurilor ascunse privind propria persoană şi dorinţa sa, cît un element al procesului de definire şi construire a dorinţei. Care sînt implicaţiile practice ale acestei distincţii?

– Ceea ce am vrut să spun e că, după părerea mea, mişcarea homosexuală are astăzi nevoie mai degrabă de o artă de a trăi decît de o ştiinţă sau de o cunoaştere ştiinţifică (sau pseudo-ştiinţifică) a ceea ce este sexualitatea. Sexualitatea face parte din comportamentele noastre. Ea face parte din libertatea de care ne bucurăm în această lume. Sexualitatea este ceva creat de noi înşine – este mai mult propria noastră creaţie decît descoperirea unui aspect ascuns al dorinţei noastre. Trebuie să înţelegem că, o dată cu dorinţele noastre, se instaurează noi forme de raporturi, de iubire şi de creaţie. Sexul nu e o fatalitate; e o posibilitate de a accede la o viaţă creatoare.

– Este, în fond, concluzia la care ajungeţi cînd spuneţi că ar trebui să încercăm să devenim gay şi nu să ne mulţumim să ne reafirmăm identitatea de gay.

– Da, asta e. Nu trebuie să descoperim că sîntem homosexuali.

– Nici să descoperim ce înseamnă asta?

– Exact. Trebuie mai degrabă să creăm un mod de viaţă gay. O *existenţă* gay.

– Şi e ceva ce nu are limite?

– Da, bineînţeles. Cînd studiem diferitele maniere în care oamenii şi-au manifestat libertatea sexuală – modul în care şi-au creat operele de artă – trebuie să constatăm că sexualitatea, aşa cum o cunoaştem astăzi, a devenit una dintre sursele cele mai productive ale societăţii şi ale fiinţei noastre. În ce mă priveşte, cred că ar trebui să înţelegem sexualitatea în celălalt sens: lumea crede că sexualitatea

constituie secretul vieţii culturale creatoare; pentru noi, astăzi, ea este mai degrabă un proces care se înscrie în necesitatea de a crea o nouă viaţă culturală sub acoperirea opţiunilor noastre sexuale.

– În practică, una dintre consecinţele încercării de dezvăluire a secretului este că mişcarea homosexuală nu a mers mai departe de revendicarea de drepturi civice sau umane avînd tangenţă cu sexualitatea. Ceea ce înseamnă că eliberarea sexuală a rămas, din această cauză, la nivelul unei exigenţe de toleranţă sexuală.

– Da, dar e un aspect pe care trebuie să-l susţinem. Mai întîi e important pentru un individ să aibă posibilitatea – şi dreptul – de a-şi alege sexualitatea. Drepturile individului privind sexualitatea sînt importante şi sînt încă multe locuri în care nu sînt respectate. La ora actuală, nu trebuie să considerăm rezolvate aceste probleme. E foarte adevărat că la începutul anilor şaptezeci a avut loc un veritabil proces de eliberare. Acest proces a fost foarte benefic, atît în ceea ce priveşte situaţia, cît şi mentalităţile, dar situaţia nu a fost definitiv stabilizată. Cred că trebuie să mai facem un pas înainte. Şi cred că unul dintre factorii acestei stabilizări va fi în societate, artă, cultură, crearea de noi forme de viaţă, relaţii, prietenii care se vor instaura prin opţiunile noastre sexuale, etice şi politice. Trebuie nu numai să ne apărăm, ci să ne şi afirmăm şi să ne afirmăm nu numai ca identitate, dar şi ca forţă creatoare.

– În ceea ce spuneţi, multe lucruri amintesc, bunăoară, de încercările mişcării feministe care voia să-şi creeze propriul limbaj şi propria cultură.

– Da, însă nu sînt sigur că ar trebui să creăm *propria* noastră cultură. Trebuie să *creăm* o cultură. Trebuie să realizăm creaţii culturale. Dar aici ne vom lovi de problema identităţii. Nu ştiu ce am face pentru a produce aceste creaţii şi nu ştiu ce forme ar lua acestea. De exemplu, nu sînt deloc sigur că cea mai bună formă de creaţie literară pe care o putem aştepta din partea homosexualilor sînt romanele homosexuale.

– De fapt, nici măcar n-am accepta să spunem asta. Ar însemna că se fondează pe un esenţialism pe care, în mod precis, trebuie să-l evităm.

– Este adevărat. Ce înţelegem, de exemplu, prin pictură gay? Şi totuşi, sînt sigur că, plecînd de la opţiunile noastre sexuale, etice putem crea ceva care va avea o anumită legătură cu homosexualitatea. Dar acest ceva nu trebuie să fie o traducere a homosexualităţii în domeniul muzicii, al picturii – şi mai ştiu eu ce? –, căci nu cred că asta e posibil.

– Cum vedeți extraordinara proliferare, din ultimii zece-cincisprezece ani, a practicilor homosexuale masculine, senzualizarea, dacă vreți, a anumitor părți ale corpului pînă atunci neglijate și expresia noilor dorințe? Mă gîndesc, desigur, la caracteristicile cele mai frapante a ceea ce noi numim filmele ghetto-porno, cluburile de S/M *sau de* fistfucking. *E oare aceasta o simplă extindere într-o altă sferă a proliferării generale a discursurilor sexuale începînd cu secolul al XIX-lea sau este vorba de dezvoltările unui alt tip, proprii contextului istoric actual?*

– De fapt, cred că *inovațiile* pe care le implică aceste practici sînt tocmai cele despre care vrem să vorbim aici. Să luăm de exemplu cazul "subculturii S/M", pentru a relua o expresie dragă prietenei noastre Gayle Rubin*. Nu cred că această mişcare de practici sexuale are de a face cu dezvăluirea sau descoperirea de tendințe sado-masochiste profund înrădăcinate în inconștientul nostru. Cred că S/M-ul e mai mult decît atît; e creația reală a unor noi posibilități de plăcere pe care nu ni le-am închipuit mai înainte. Ideea că S/M-ul este legat de o violență profundă, că practicarea sa e un mijloc de a elibera această violență, de a da frîu liber agresiunii, este o idee stupidă. Ştim foarte bine că ceea ce fac oamenii nu e agresiv; că inventează noi posibilități de plăcere, folosind anumite părți ciudate ale corpului lor – erotizîndu-l. Cred că avem aici un fel de creație, de întreprindere creatoare, una dintre pricipalele caracteristici ale acesteia fiind ceea ce eu numesc desexualizarea plăcerii. Cred că e într-adevăr falsă ideea potrivit căreia plăcerea fizică provine întotdeauna din plăcerea sexuală, dar şi ideea că plăcerea sexuală este fundamentul *tuturor* plăcerilor posibile. Ceea ce practicile S/M ne demonstrează e că putem produce plăcere plecînd de la obiecte foarte stranii, folosind anumite părți ciudate ale corpului în situații cu totul neobişnuite etc.

– Asimilarea plăcerii cu sexul este deci depăşită.

– Exact. Posibilitatea de a ne folosi corpul ca sursă posibilă a unei multitudini de plăceri este un lucru foarte important. Dacă luăm în considerare, bunăoară, construirea tradițională a plăcerii, constatăm că plăcerile fizice sau plăcerile cărnii sînt întotdeauna băutura, mîncarea şi sexul. Şi se pare că la asta se limitează înțelegerea noastră despre corp, despre plăceri. Ceea ce mă frusrează e că, de exemplu,

---

* G. Rubin, "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M", in Samois (ed.), *Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M.*, Berkelcy, 1981, p. 195.

considerăm întotdeauna problema drogurilor exclusiv în termeni de libertate şi de interdicţie. Cred că drogurile trebuie să devină un element al culturii noastre.

– *Ca sursă de plăcere?*

– Ca sursă de plăcere. Trebuie să studiem drogurile. Trebuie să le încercăm. Trebuie să fabricăm droguri *bune* – capabile să producă o plăcere foarte intensă. Cred că puritanismul relativ la drog – un puritanism care presupune să fim pro sau contra – e o atitudine greşită. Drogurile fac acum parte din cultura noastră. Tot aşa cum există muzică bună şi muzică proastă, există droguri bune şi droguri proaste. Şi deci, nu putem spune că sîntem "împotriva" muzicii mai mult decît putem spune că sîntem împotriva drogurilor.

– *Scopul e de a testa plăcerea şi posibilităţile sale.*

– Da. Şi plăcerea trebuie să facă parte din cultura noastră. E foarte interesant de remarcat, de pildă, că, de secole, oamenii în general – dar şi medicii, psihiatrii şi chiar mişcările de eliberare – au vorbit întotdeauna de dorinţă şi niciodată de plăcere. "Trebuie să ne eliberăm dorinţa", spun ei. Nu! Trebuie să creăm plăceri noi. Atunci poate că va veni şi dorinţa.

– *E semnificativ oare că anumite identităţi se constituie în jurul noilor practici sexuale asemeni S/M-ului? Aceste identităţi favorizează explorarea unoe asemenea practici; ele contribuie şi la apărarea dreptului individului de a se deda la ele. Dar, în acelaşi timp, nu restrîng ele oare posibilităţile individului?*

– Ei bine, dacă identitatea nu e decît un joc, dacă nu e decît un procedeu de a favoriza relaţiile, relaţiile sociale şi relaţiile de plăcere sexuală care vor crea noi prietenii, atunci ea e utilă. Dar dacă identitatea devine problema majoră a existenţei sexuale, dacă oamenii cred că trebuie "să-şi dezvăluie propria lor identitate" şi că această identitate trebuie să devină legea, principiul, codul existenţei lor; dacă întrebarea pe care şi-o tot pun este: "E oare acest lucru conform identităţii mele?", atunci eu cred că se vor întoarce la un fel de etică foarte apropiată de virilitatea heterosexuală tradiţională. Dacă noi trebuie să ne situăm în raport cu problema identităţii, asta trebuie să se întîmple în măsura în care sîntem fiinţe unice. Dar raporturile pe care trebuie să le întreţinem cu noi înşine nu sînt raporturi de identitate; ele trebuie să fie mai degrabă raporturi de diferenţiere, de creare, de inovare. E plictisitor să fii mereu acelaşi. Nu trebuie să excludem identitatea, dacă oamenii îşi găsesc plăcerea prin intermediul ei, dar nu trebuie să considerăm această identitate ca regulă etică universală.

– Dar pînă în prezent, identitatea sexuală a fost foarte utilă din punct de vedere politic.

– Da, ea a fost *foarte* utilă, dar e o identitate care ne limitează şi cred că avem (şi putem avea) dreptul de a fi liberi.

– Vrem ca unele dintre practicile noastre sexuale să fie practici de rezistenţă în sens politic şi social. Cum e totuşi posibil acest lucru, cîtă vreme stimularea plăcerii poate servi la exercitarea unui control? Putem fi siguri că nu va exista exploatarea acestor noi plăceri – mă gîndesc la modul în care publicitatea foloseşte stimularea plăcerii ca instrument de control social?

– Nu putem fi siguri niciodată că nu va exista exploatare. De fapt, putem fi siguri *că va exista* şi că tot ceea ce a fost creat şi dobîndit, tot terenul ce a fost cîştigat va fi folosit la un moment dat în acest fel. Aşa se întîmplă în viaţă, în luptă, în istoria oamenilor. Şi nu cred că este vreo obiecţie la toate aceste mişcări sau situaţii. Dar aveţi întru totul dreptate să subliniaţi că este necesar să fim prudenţi şi conştienţi de faptul că trebuie să trecem la un alt lucru, să avem şi alte nevoi. Ghetoul S/M din San Francisco este un bun exemplu de comunitate care a experimentat plăcerea şi care şi-a constituit o identitate în jurul acestei plăceri. Această ghetoizare, această identificare, această procedură de excludere etc., toate aceste lucruri au produs şi reacţii. Nu îndrăznesc să folosesc cuvîntul "dialectică", dar nu sîntem foarte departe de aceasta.

– Scrieţi că puterea nu este numai o forţă negativă, ci şi o forţă productivă; că puterea este tot timpul prezentă: că acolo unde există putere, există rezistenţă şi că rezistenţa nu e niciodată într-o poziţie de exterioritate faţă de putere. Dacă e aşa, cum putem ajunge la o altă concluzie decît la aceea care constă în a spune că sîntem întotdeauna prinşi în interiorul acestui raport, un raport căruia, într-un anumit fel, nu-i putem scăpa?

– De fapt, nu cred că "prinşi" este cuvîntul potrivit. E vorba de o luptă, dar ceea ce vreau să spun cînd vorbesc de raporturi de putere e că sîntem situaţi strategic unii în raport cu ceilalţi. Pentru că sîntem homosexuali, de exemplu, sîntem în luptă cu guvernul şi guvernul este în luptă cu noi. Cînd avem de a face cu guvernul, lupta nu e, desigur, simetrică, situaţia de putere nu este aceeaşi, dar noi participăm împreună la această luptă. Unul dintre noi biruie şi continuarea acestei situaţii poate determina comportamentul de urmat, influenţa comportamentul sau non-comportamentul celuilalt. Nu sîntem deci prinşi. Numai că sîntem întotdeauna în acest gen de situaţie. Ceea ce

înseamnă că avem întotdeauna posibilitatea de a schimba situaţia, că această posibilitate există întotdeauna. Nu ne putem pune *în afara* situaţiei şi nicăieri nu sîntem liberi de orice raport de putere. Dar putem schimba situaţia tot timpul. N-am vrut deci să spun că sîntem mereu liberi. În sfîrşit, pe scurt, am vrut să spun că există pemanent posibilitatea de transformare a lucrurilor.

– Aşadar, putem extrage rezistenţa din interiorul acestei dinamici?

– Da. Vedeţi, dacă n-ar exista rezistenţă, n-ar exista nici raporturi de putere. Pentru că totul ar fi doar o chestiune de supunere. Din momentul în care individul se află în situaţia de a nu putea face ce vrea, el trebuie să folosească raporturile de putere. Rezistenţa are întîietate şi rămîne superioară tuturor forţelor procesului; ea obligă, sub efectul său, ca raporturile de putere să se schimbe. Cred deci că termenul de "rezistenţă" este cuvîntul cel mai important, *cuvîntul cheie* al acestei dinamici.

– Politic vorbind, cel mai important element cînd studiem puterea este probabil faptul că, potrivit anumitor concepţii anterioare, "a te opune" înseamnă pur şi simplu a spune nu. S-a conceptualizat rezistenţa numai în termeni de negare. Aşa cum o înţelegeţi, totuşi, rezistenţa nu e numai o negare: ea este un proces de creaţie; a crea şi a recrea, a transforma situaţia, a participa activ la proces, asta înseamnă de fapt a rezista.

– Da, în acest fel aş defini lucrurile. A spune nu constituie forma minimală de rezistenţă. Dar, fireşte, în anumite momente este foarte important. Trebuie să spunem nu şi să facem din acest nu o formă de rezistenţă decisivă.

– Aceasta ridică problema de a şti în ce mod şi în ce măsură un subiect – sau o subiectivitate – dominate îşi pot crea propriul lor discurs. În analiza tradiţională a puterii, elementul omniprezent pe care se fondează aceasta este discursul dominant, reacţiile la acest discurs sau în interiorul acestuia nefiind decît elementele subsidiare. Totuşi, dacă prin rezistenţă în interiorul raporturilor de putere înţelegem mai mult decît o simplă negare, nu putem spune oare că anumite practici – S/M-ul lesbian, de exemplu – reprezintă, de fapt, modul în care subiecţii dominaţi îşi formulează propriul limbaj?

– De fapt, vedeţi, cred că rezistenţa este un element al acestui raport strategic în care constă puterea. În realitate, rezistenţa se sprijină întotdeauna pe situaţia pe care o combate. În mişcarea homosexuală, definirea medicală a homosexualităţii, de exemplu, a

constituit un instrument foarte important pentru a combate opresiunea, a cărei victimă era homosexualitatea la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea. Această medicalizare, care era un mijloc de opresiune, a fost întotdeauna şi un instrument de rezistenţă, aşa încît oamenii puteau spune: "Dacă sîntem bolnavi, atunci de ce ne condamnaţi, de ce ne dispreţuiţi?" etc. Bineînţeles, acest discurs ne pare astăzi destul de naiv, dar era foarte important la acea vreme.

De asemenea, aş spune că în ceea ce priveşte mişcarea lesbiană, după părerea mea, faptul că femeile au fost secole la rînd izolate în societate, frustrate, dispreţuite în fel şi chip, le-a dat o adevărată posibilitate de a constitui o societate, de a crea un anumit tip de raport social între ele, în afara unei lumi dominate de bărbaţi. Cartea lui Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, este de-a dreptul interesantă în acest sens*. Ea ridică o problemă, aceea de a şti ce tip de experienţă emoţională, ce tip de raporturi erau posibile într-o lume în care femeile nu aveau nici o putere socială, legală sau politică. Şi Faderman afirmă că femeile au folosit această izolare şi această absenţă de putere.

– Dacă rezistenţa este procesul care constă în a depăşi practicile discursive, s-ar părea că S/M-ul lesbian este una din practicile care, la prima vedere, pot să se declare, în modul cel mai legitim, practici de rezistenţă. În ce măsură aceste practici şi identităţi pot fi percepute ca o contestare a discursului dominant?

– În ceea ce priveşte S/M-ul lesbian, ce mi se pare interesant e că el permite debarasarea de un anumit număr de stereotipuri ale feminităţii, care au fost folosite în mişcarea lesbiană – o strategie pe care aceasta o elaborase în trecut. Această strategie se baza pe opresiunea ale cărei victime erau lesbienele, iar mişcarea o folosea pentru a lupta împotriva acestei opresiuni. Însă, este posibil ca astăzi aceste instrumente, aceste arme să fie depăşite. E clar că S/M-ul lesbian încearcă să se debaraseze de vechile stereotipuri ale feminităţii, de atitudinile de respingere a bărbaţilor etc.

– După părerea dumneavoastră, ce putem afla despre putere – şi de altfel şi despre plăcere – din practicarea S/M-ului care este, în fond, erotizarea explicită a puterii?

– Putem spune că S/M-ul este erotizarea puterii, erotizarea

---

* L. Faderman, *Surpassing the Love of Men*, New York, William Morrow, 1981.

raporturilor strategice. Ceea ce mă uimeşte la S/M este modul în care acesta diferă de puterea socială. Puterea se caracterizează prin faptul că reprezintă un raport strategic care s-a stabilizat în instituţii. În mijlocul raporturilor de putere, mobilitatea e deci limitată şi anumite puncte de rezistenţă sînt foarte, foarte greu de înlăturat, deoarece au fost instituţionalizate, deoarece influenţa lor este sensibilă în curţile de justiţie, în coduri. Asta înseamnă că raporturile strategice între indivizi se caracterizează prin rigiditate.

În această privinţă, jocul S/M este foarte interesant pentru că, deşi e un raport strategic, este întotdeauna fluid. Există, bineînţeles, roluri, însă fiecare ştie foarte bine că aceste roluri pot fi inversate. Cîteodată, atunci cînd jocul începe, unul este stăpîn, celălalt sclav şi la sfîrşit cel care era sclav a devenit stăpîn. Sau chiar atunci cînd rolurile sînt stabile, protagoniştii ştiu foarte bine că e vorba întotdeauna de un joc: fie că regulile sînt depăşite, fie că există un acord explicit sau tacit care defineşte anumite limite. Acest joc strategic este foarte interesant ca sursă de plăcere fizică. Dar nu aş spune că el constituie o reproducere a structurii puterii în interiorul relaţiei erotice. E o punere în scenă a structurilor puterii printr-un joc strategic, capabil să procure o plăcere sexuală sau fizică.

– Prin ce diferă acest joc strategic din sexualitate de cel din raporturile de putere?

– Practica S/M-ului se răsfrînge asupra creării plăcerii şi există o identitate care corespunde acestei creaţiii. Motiv pentru care S/M-ul este cu adevărat o sub-cultură. Este un proces de inventare. S/M-ul este *utilizarea* unui raport strategic ca sursă de plăcere (de plăcere fizică). Nu este pentru prima dată cînd oamenii folosesc raporturile strategice ca sursă de plăcere. În Evul Mediu, de exemplu, exista tradiţia iubirii curtenitoare, cu trubaduri, manieră prin care s-ar fi instaurat legăturile amoroase între femeie şi amantul său etc. Şi aici era vorba de un joc strategic. Regăsim pînă şi astăzi acest joc între băieţii şi fetele care merg să danseze sîmbăta seara. Ei pun în scenă raporturi strategice. Ceea ce e interesant e că, în viaţa heterosexuală, aceste raporturi strategice preced sexul. Ele există cu singurul scop de a ajunge la sex. În schimb, în S/M raporturile strategice fac parte din sex, ca o convenţie de plăcere înăuntrul unei situaţii specifice.

Într-un caz raporturile strategice sînt raporturi pur sociale, cea vizată fiind fiinţa socială; în timp ce, în celălalt caz, corpul este cel implicat. Şi acest transfer al raporturilor strategice, care trec de la ritualul de curte la planul sexual, e mai cu seamă interesant.

– Într-un interviu pe care l-ați acordat acum un an sau doi revistei Gai Pied, *ați spus că ceea ce-i deranjează cel mai mult pe oameni în relațiile homosexuale nu e atît actul sexual în sine, cît perspectiva de a vedea relații afective dezvoltîndu-se în afara cadrelor normative**. *Legăturile și prieteniile care se stabilesc sînt imprevizibile. Credeți că ceea ce îi sperie pe oameni e potențialul necunoscut pe care îl presupun relațiile homosexuale sau ați spune că aceste relații sînt percepute ca o amenințare directă la adresa instituțiilor sociale?*

– Dacă există un lucru care mă interesează astăzi, acela e problema prieteniei. De-a lungul secolelor care au urmat Antichității, prietenia a constituit un raport social foarte important: un raport social în interiorul căruia indivizii dispuneau de o anumită libertate, de un anumit tip de opțiune (limitată, desigur) și care le permitea, de asemenea, să aibă raporturi afective foarte intense. Prietenia avea și implicații economice și sociale – individul avea obligația morală să-și ajute prietenii etc. Cred că în secolele al XVI-lea și al XVII-lea se observă dispariția acestui tip de prietenii, cel puțin în societatea masculină. Prietenia începe să devină altceva. Începînd cu secolul al XVI-lea, găsim texte care critică în mod explicit prietenia, pe care o consideră ceva periculos.

Armata, birocrația, administrația, universitățile, școlile etc. – în sensul pe care îl au astăzi aceste cuvinte – nu pot funcționa cu prietenii atît de intense. Cred că putem observa în toate aceste instituții un efort considerabil pentru diminuarea sau minimalizarea raporturilor afective. E, în special, cazul școlilor. Cînd s-au înființat internatele care adăposteau sute de băieți tineri, una din probleme a fost aceea de a ști cum să-i împiedice nu numai să întrețină raporturi sexuale, bineînțeles, ci și să lege prietenii. Pentru tema prieteniei, putem studia, de exemplu, strategia instituțiilor iezuite – iezuiții înțelegînd foarte bine că le era imposibil să suprime prietenia. Au încercat deci să folosească rolul pe care îl jucau sexul, iubirea, prietenia și să-l limiteze în același timp. Cred că ar trebui acum, după ce am studiat istoria sexualității, să încercăm să înțelegem istoria prieteniei sau a prieteniilor. E o istorie extrem de interesantă.

Iar una dintre ipotezele mele – și sînt sigur că ea s-ar confirma dacă am întreprinde această sarcină – e că homosexualitatea (prin care

* Vezi *supra*, nr. 293.

înţeleg existenţa raporturilor sexuale între bărbaţi) a devenit o problemă începînd cu secolul al XVIII-lea. Am văzut-o devenind o problemă cu poliţia, cu sistemul juridic. Şi cred că dacă ea devine o problemă, o problemă socială în acea perioadă, e pentru că prietenia a dispărut. Cîtă vreme prietenia a fost ceva important şi atît timp cît a fost acceptată din punct de vedere social, nimeni nu şi-a dat seama că bărbaţii întreţineau raporturi sexuale. Nici nu se putea spune că nu întreţineau, ci pur şi simplu asta nu avea importanţă. Asta nu avea nici o implicaţie socială, faptul era acceptat din punct de vedere cultural. Că făceau dragoste sau că se sărutau n-avea nici o importanţă. Absolut nici una. O dată dispărută prietenia ca raport acceptat cultural, s-a pus întrebarea: "Ce pot face bărbaţii împreună?". Şi în acel moment a apărut problema. Iar în zilele noastre, atunci cînd bărbaţii fac dragoste sau întreţin raporturi sexuale, acest lucru e perceput ca o problemă. De fapt, sînt sigur că am dreptate: dispariţia prieteniei ca raport social şi faptul că homosexualitatea a fost declarată problemă socială, politică şi medicală, fac parte din acelaşi proces.

– *Dacă lucrul important astăzi e de a cerceta din nou posibilităţile prieteniei, trebuie să remarcăm că, într-o mare măsură, toate instituţiile sociale sînt create pentru a favoriza prieteniile şi structurile heterosexuale, în dauna prieteniilor şi structurilor homosexuale. Adevărata sarcină nu e oare aceea de a instaura noi raporturi sociale, noi modele de valori, noi structuri familiale etc.? Toate structurile şi instituţiile care corespund monogamiei si familiei tradiţionale sînt unul din lucrurile la care homosexualii nu au uşor acces. Ce tipuri de instituţii trebuie oare să începem să instaurăm, nu numai pentru a ne apăra, ci şi pentru a crea noi forme sociale care vor constitui o adevărată soluţie de schimbare?*

– Ce instituţii? N-am o idee anume. Desigur, cred că ar fi de-a dreptul contradictoriu să aplicăm acestui scop şi acestui tip de prietenie modelul vieţii familiale sau instituţiile care corespund familiei. Şi pentru că anumite raporturi care există în societate sînt forme protejate de viaţă familială, e adevărată constatarea că anumite variante care nu sînt protejate sînt deseori mai bogate, mai interesante şi mai creative în acelaşi timp decît aceste raporturi. Dar, firesc, ele sînt de asemenea mult mai fragile şi vulnerabile. Problema de a şti ce tipuri de instituţii trebuie să creăm, este o problemă capitală, dar nu pot să-i dau un răspuns. Cred că sarcina noastră este să încercăm să găsim o soluţie.

– *În ce măsură vrem sau avem nevoie ca proiectul de eliberare*

al homosexualilor să fie un proiect care, departe de a se mulţumi să propună un parcurs, are pretenţia să deschidă noi căi? Altfel spus, concepţia dumneavoastră despre politica sexuală refuză necesitatea unui program pentru a preconiza experimentarea unor noi tipuri de raporturi?

– Una dintre marile constatări pe care le-am făcut, de la ultimul război încoace, este aceea a eşecului tuturor programelor sociale şi politice. Ne-am dat seama că lucrurile nu se petrec niciodată aşa cum ni le descriu programele politice; şi că programele politice au condus tot timpul sau aproape tot timpul fie la abuzuri, fie la o dominaţie politică din partea unui bloc, că e vorba de tehnicieni, de birocraţi sau de altcineva. Dar una dintre realizările anilor şaizeci – şaptezeci, pe care o consider o realizare benefică, e că anumite modele instituţionale au fost experimentate fără program. Fără program nu înseamnă orbeşte – fiind orb faţă de gîndire. În Franţa, bunăoară, în ultimul timp a fost îndelung criticat faptul că diversele mişcări politice în favoarea libertăţii sexuale în închisori, în ecologie etc. nu aveau program. Însă, după părerea mea, a nu avea program poate fi în acelaşi timp foarte util, foarte original şi foarte creativ, dacă aceasta nu însemnă a nu reflecta cu adevărat la ceea ce se întîmplă sau a nu-i păsa de ceea ce este imposibil.

Încă din secolul al XIX-lea, marile instituţii politice şi marile partide au confiscat procesul creaţiei politice; prin aceasta vreau să spun că ei au încercat să dea creaţiei politice forma unui program politic pentru a deţine puterea. Cred că trebuie să apărăm ceea ce s-a produs în anii şaizeci şi la începutul anilor şaptezeci. După părerea mea, unul din lucrurile pe care trebuie să le apărăm este existenţa unei anumite forme de inovaţie politică, de creaţie politică şi de experimentare politică dincolo de marile partide politice şi dincolo de programul normal sau obişnuit. E un fapt pe care viaţa cotidiană a oamenilor l-a schimbat începînd cu anii şaizeci şi pînă acum, iar propria mea viaţă mărturiseşte cu adevărat acest lucru. Cu siguranţă nu datorăm această schimbare partidelor politice, ci unor numeroase mişcări. Aceste mişcări sociale au transformat cu adevărat vieţile noastre, mentalitatea şi atitudinile noastre ca şi mentalităţile altor oameni – oameni care nu aparţineau acestor mişcări. Aici e ceva foarte important şi pozitiv. Repet, nu vechile organizaţii politice tradiţionale şi normale sînt cele care au permis acest examen.

SURSA TEXTELOR

Partea I

Prefață la transgresiune (în original: *Préface à la transgression*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 195-196, "*Hommage à G. Bataille*"), august-septembrie 1963, pp. 751-769 (număr dedicat memoriei lui G. Bataille, mort în 1962), şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. I, pp. 233-250.

Limbajul la infinit (în original: *Le langage à l'infini*) a apărut inițial în revista *Tel Quel*, nr. 15, toamna 1963, pp. 44-53, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 250-261.

Limbajul spațiului (în original: *Le langage de l'espace*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 203, aprilie 1964, pp. 378-382, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 407-412.

Nebunia, absența operei (în original: *La folie, l'absence d'œuvre*) a apărut inițial în revista *La Table ronde*, nr. 196 ("*La situation de la psychiatrie*"/Situația psihiatriei), mai 1964, pp. 11-21, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 412-420.

Gîndirea exteriorului (în original: *La pensée du dehors*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 229, iunie 1966 (număr dedicat lui M. Blanchot), pp. 523-546), şi a mai fost republicat în 1986 de către editura Fata Morgana şi, ulterior, *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 518-539. Acestui text, M. Blanchot i-a răspuns, în 1986 (după douăzeci de

ani de la textul pe care i-l dedicase Foucault şi la doi ani după moartea, survenită în 1984, a acestuia), la aceeaşi editură Fata Morgana, cu *Michel Foucault tel que je l'imagine* (Michel Foucault aşa cum mi-l imaginez), care începe astfel: "Cîteva cuvinte personale. Cu Michel Foucault nu am avut, în mod ciudat, relaţii personale. Nu l-am întîlnit niciodată, cu o singură excepţie, în curtea Sorbonei, în timpul evenimentelor din Mai '68, prin iunie sau iulie (mi se spune, însă, că nu era acolo), cînd i-am adresat cîteva cuvinte, el neştiind cine îi vorbea (orice-ar spune detractorii lui Mai, a fost un moment frumos, cînd fiecare putea să-i vorbească celuilalt, anonim, impersonal, om între oameni, întîmpinat fără altă justificare decît aceea de a fi un alt om). Este adevărat că, în perioada acelor evenimente extraordinare, spuneam deseori: Dar de ce Foucault nu este aici?, restituindu-i, astfel, întreaga putere de atracţie şi atrăgînd atenţia asupra locului gol pe care ar fi trebuit să-l ocupe. Întrebare la care mi se răspundea printr-o remarcă ce nu avea darul de a mă mulţumi: se ţine deoparte, sau: e în străinătate. Dar se aflau foarte mulţi străini acolo, chiar şi japonezi dintre cei îndepărtaţi. Aşa s-a întîmplat, poate, să ne ratăm unul pe celălalt". Cele două texte, al lui Foucault despre Blanchot şi al lui Blanchot despre Foucault, ar trebui, cîndva, editate între coperţile aceleiaşi cărţi (ca, de altfel, şi textele încrucişat-polemice ale lui Foucault şi J. Derrida, stîrnite de *Istoria nebuniei*).

Nietzsche, Freud, Marx constituie textul comunicării prezentate de M. Foucault la istoricul, pentru generaţia sa, colocviu de la Royaumont, din iulie 1964, dedicat lui Nietzsche; a apărut, iniţial, în actele acestui colocviu (*Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Minuit, 1967, *Nietzsche*, pp. 183-200) şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 564-579.

Gîndire şi discurs: răspuns la o întrebare (în original: *Réponse à une question*) a apărut iniţial în revista *Esprit*, nr. 371, mai 1968, pp. 850-874, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 673-695.

Despre arheologia ştiinţelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie (în original: *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*) a apărut iniţial în publicaţia *Cahiers pour l'analyse*, nr. 9 (*Généalogie des sciences*/Genealogia ştiinţelor), vara 1968, pp. 9-40, şi a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 696-731.

Ariadna s-a spînzurat (în original: *Ariane s'est pendue*) a apărut inițial în săptămînalul *Le Nouvel Observateur*, nr. 229, 31 martie-6 aprilie 1969, pp. 36-37, ca recenzie la cartea lui Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris, Presses Universitaires de France, 1969; *Diferență și repetiție*, trad. rom. Toader Șăulea, București, Ed. Babel, 1995), și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 767-771.

Theatrum philosophicum a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 282, noiembrie 1970, pp. 885-908, ca un comentariu la cărțile *Différence et Répétition* (cf. *supra*) și *Logique du sens*/Logica sensului (Paris, Minuit, col. "Critique", 1969) de G. Deleuze, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 75-99.

Nietzsche, genealogia, istoria (în original: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*), a apărut inițial in *Hommage à Jean Hippolite*, Paris, P.U.F., colecția "Epiméthée", 1971, pp. 145-172, și a fost reluat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 136-157

Intelectualii și puterea (în original: *Les intellectuels et le pouvoir*), textul unui dialog între M. Foucault și G. Deleuze, a apărut inițial în revista *L'Arc*, nr. 49, număr dedicat lui Deleuze, trimestrul al II-lea 1972, pp. 3-10, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. II, pp. 306-315.

Viața oamenilor infami (în original: *La vie des hommes infâmes*) a apărut inițial în publicația *Les Cahiers du chemin*, nr. 29, 15 ianuarie 1977, pp. 12-29, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 237-253. Încă din perioada redactării *Istoriei nebuniei*, exhumarea arhivelor "Marii Închideri" de la Hôpital Général și de la Bastilia a reprezentat, pentru Foucault, un proiect obsedant, căruia i s-a dedicat, antrenîndu-i și pe alții, în mai multe reprize. Dintr-o antologie (a cărei introducere o constituie textul de față), acest proiect a devenit, în 1978, o colecție, intitulată "Les Vies parallèles"/Viețile paralele (Gallimard), în care Foucault a publicat memoriile lui Herculine Barbin, apoi, în 1979, *Le Cercle amoureux d'Henri Legrand*/Cercul amoros al lui Henri Legrand, după niște manuscrise criptografice conservate la Biblioteca Națională, transcrise și prezentate de Jean-Paul și Paul-Ursin Dumont. Cu toate acestea, în 1979, Foucault îi propune istoricului Arlette Farge (care tocmai

publicase *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*/A trăi pe stradă la Paris în secolul al XVIII-lea, Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives") să examineze manuscrisele strînse pentru antologie. Din această colaborare a luat naştere volumul *Le Désordre des familles* (Paris, Julliard/Gallimard, col. "Archives", 1982), dedicat scrisorilor regale cu sigiliu (*lettres de cachet*).

Încorporarea spitalului în tehnologia modernă (în original: *L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne*) reprezintă textul unei conferinţe rostite de M. Foucault în cadrul cursului de medicină socială de la Universitatea de Stat din Rio de Janeiro în octombrie 1974, text publicat iniţial, sub titlul *Incorporación del hospital en la tecnología moderna* (trad. D. Reynié), în *Revista centro-americana de Ciencias de la Salud*, nr. 10, mai-august 1978, pp. 93-104, şi republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. III, pp. 508-521.

Foucault (în original: *Foucault*), in Huisman D., éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944 şi a fost reluat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 735-747. La începutul anilor '80, Denis Huisman i-a propus lui F. Ewald să redacteze o notiţă care ar fi consacrată lui Michel Foucault în *Dictionnaire des philosophes*, pe care îl pregătea pentru editura P.U.F. François Ewald, pe atunci asistentul lui M. Foucault la Collège de France, i-a făcut cunoscută acestuia din urmă propunerea. În acea vreme, M. Foucault elaborase o primă versiune a volumului II din *Istoria sexualităţii*, la care ştia că va trebui să mai muncească. O secţiune din introducerea pe care o redactase pentru această lucrare era o prezentare retrospectivă a muncii sale. Acest text a fost înmînat lui Denis Huisman, completat de o scurtă prezentare şi de o bibliografie. S-a convenit ca el să fie semnat "Maurice Florence", care dădea transparenta abreviere "M.F.". El a fost publicat în acest fel. În textul tradus aici (preluat ca atare din *Dits et écrits*), nu figurează decît prezentarea redactată de M. Foucault.

Altfel de spaţii (în original: *Des espaces autres*) reprezintă textul unei conferinţe rostite de M. Foucault în cadrul Cercului de studii arhitecturale pe 14 martie 1967, text apărut iniţial în publicaţia *Architecture, Mouvement, Continuité*, nr. 5, octombrie 1984 (deci după moartea autorului, survenită în iulie 1984), pp. 46-49, şi

republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 752-762. M. Foucault nu a autorizat publicarea acestui text scris în 1967, în Tunisia, decît în primăvara lui 1984.

Partea a II-a

Filosofie

Metodologie pentru cunoaşterea lumii: cum să ne debarasăm de marxism (în original: *Sekai-ninshiki no hôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka*), convorbire cu R. Yoshimoto, 25 aprilie 1978; a apărut iniţial în revista *Umi*, iulie 1978, pp. 302-328 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, t. III, pp. 595-618 (traducere de E.C.).

Michel Foucault: un parcurs filosofic (în original: *Conversazione con Michel Foucault*), convorbire cu D. Trombadori, Paris, sfîrşitul lui 1978, a apărut iniţial în revista *Il Contributo*, anul IV, nr. 1, ianuarie-martie 1980, pp. 23-84 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 41-96 (traducere de C.M.).

Filosoful mascat (în original: *Le philosophe masqué*), convorbire cu C. Delacampagne, februarie, 1980), a apărut iniţial în ziarul *Le Monde*, nr.10945, 6 aprilie 1980: *Le Monde-Dimanche*, pp. I şi XVII şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 104-111 (traducere de C.M.).

Structuralism şi poststructuralism (în original: *Structuralism and Post-Structuralism*), convorbire cu G. Raulet, a apărut iniţial în revista *Telos*, vol. XVI, n° 55, primăvara 1983, pp. 195-211 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 431-458 (traducere de E.C.).

Crime şi pedepse în U.R.S.S. şi în alte părţi (în original: *Crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs...*), convorbire cu K. S. Karol, a apărut iniţial în revista *Le Nouvel Observateur*, nr. 585, 26 ianuarie-1 februarie 1976, pp. 34-37 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 63-74 (traducere de E.C.).

Genealogia puterii şi funcţia intelectualului în societatea actuală (în original: *Intervista a Michel Foucault*), realizată de A. Fontana şi P. Pasquino în iunie 1976; a apărut iniţial în Fontana (A.) şi Pasquino (P.), ed., *Microfisica del potere: interventi politici*, Torino, Einaudi, 1977, p 3-28 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 140-160 (traducere de E.C.).

Puterea, o bestie magnifică (în original: *El poder, una bestia magnifica*), convorbire cu M. Osorio, a apărut iniţial în revista *Quadernos para el dialogo*, nr. 238, 19-25 noiembrie 1977 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 368-383 (traducere de E.C.).

Tortura e raţiunea (în original: *Die Folter, das ist die Vernunft*), convorbire cu K. Boesers, a apărut iniţial în revista *Literaturmagazin*, nr. 8, decembrie 1977, pp. 60-68 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 390-399 (traducere de E.C.).

Puteri şi strategii (în original: *Pouvoirs et stratégies*), convorbire cu J. Rancière, a apărut iniţial în revista *Les Révoltes logiques*, nr. 4, iarna 1977, pp. 89-97 şi a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 418-429 (traducere de E.C.).

Politică şi etică (în original: *Politics and Ethics: An Interview*) convorbire cu M. Jay, L. Lowenthal, P. Rabinow, R. Rorty şi C. Taylor; Universitatea din Berkeley, aprilie 1983, răspunsuri traduse în engleză *in* Rabinow (P), ed. *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 373-380. A fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 584-591 (traducere de C.M.).

Intelectualul și puterile (în original: *L'intellectual et les pouvoirs*), convorbire cu C. Panier și P. Watté, 14 mai 1981), a apărut inițial în *La Revue nouvelle*, anul 40, t. LXXX, nr. 10: *Juger... de quel droit?*, octombrie 1984, p. 338-343 și a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 747-752 (traducere de C.M.).

Sexualitate

Occidentul și adevărul sexului (în original: *L'Occident et la vérité du sexe*) a apărut inițial în ziarul *Le Monde*, nr. 9885, 5 noiembrie 1976, p. 24 și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 101-106 (traducere de S.B.).

Raporturile de putere trec în interiorul corpului (în original: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur du corps*), convorbire cu L. Finas, a apărut inițial în revista *La Quinzaine littéraire*, nr. 247, 1-15 ianuarie 1977, pp. 4-6, și a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 228-237 (traducere de S.B.).

Nu sexului rege (în original: *Non au sexe roi*), convorbire cu B. H.-Lévy, a apărut inițial în revista *Le Nouvel Observateur*, nr. 644, 12-21 martie 1977, pp. 92-130, și a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. III, pp. 256-269 (traducere de S.B.).

Despre prietenie ca mod de viață (în original: *De l'amitié comme mode de vie*), convorbire cu R. de Ceccaty, J. Danet și J. Le Bitoux, a apărut inițial în revista *Gai Pied*, nr. 25, aprilie 1981, pp. 38-39, și a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 163-168 (traducere de S.B.).

Sexualitate și singurătate (în original: *Sexuality and Solitude*) a apărut inițial în *London Review of Books*, vol. III, nr. 9, 21 mai-5 iunie 1981, pp. 3, 5 și 6. (La această conferință, Michel Foucault s-a adresat în engleză). Ea a fost republicată in M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. IV, pp. 168-178 (traducere de S.B.).

Despre monosexualitate (în original: *Entretien avec Michel Foucault*), convorbire cu J. P. Joecker, M. Overd și A. Sanzio, a apărut inițial în

revista *Masques*, nr. 13, primăvara 1982, pp. 15-24, şi a fost republicată în M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 286-295 (traducere de S.B.).

Triumful social al plăcerii sexuale (în original: *The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault*), convorbire cu G. Barbedette, 20 octombrie 1981, a apărut iniţial în revista *Christopher Street*, vol. 6, nr. 4, mai 1982, pp. 36-41, şi a fost reluată în M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 308-315 (traducere de E.C.).

Alegere sexuală, act sexual (în original: *Sexual Choice, Sexual Act*), convorbire cu J. O'Higgins; a apărut iniţial în revista *Salmagundi*, nr. 58-59: "Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics", toamnă-iarnă 1982, pp. 10-24, şi a fost republicat în M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 320-336 (traducere de E.C.).

Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs (în original: *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progres*) convorbire cu H. Dreyfus şi P. Rabinow; în Dreyfus (H.) şi Rabinow (P.), *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 322-346, şi în *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 609-631. Pentru ediţia franceză a acestei convorbiri (apărute mai întîi în engleză, în 1983, în Statele Unite), M. Foucault a adus un anumit număr de modificări. (traducere de E.C.)

Sex, putere şi politica identităţii (în original: *Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity*); convorbire cu B. Gallagher şi A. Wilson, Toronto, iunie 1982; a apărut iniţial în revista *The Advocate*, nr. 400, 7 august 1984, pp. 26-30 şi 58 şi a fost reluată în M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. IV, pp. 735-747. Această convorbire a fost destinată revistei canadiene *Body Politic*. (traducere de S.B.)

CUPRINS

Bogdan Ghiu - Michel Foucault, marea deschidere 5

Prefață la trangresiune 11
Limbajul la infinit 30
Limbajul spațiului 42
Nebunia, absența operei 48
Gîndirea exteriorului 57
Nietzsche, Freud, Marx 80
Gîndire și discurs: răspuns la o întrebare 96
Despre arheologia științelor. Răspuns dat cercului de epistemologie ... 119
Ariadna s-a spînzurat 155
Theatrum philosophicum 159
Nietzsche, genealogia, istoria 183
Intelectuali și puterea 206
Viața oamenilor infami 215
Încorporarea spitalului în tehnologia modernă 232
Foucault 246
Altfel de spații 251

Partea a II-a
Filosofie
Metodologie pentru cunoașterea lumii: cum să ne debarasăm de marxism 265
Michel Foucault: un parcurs filosofic 288
Filosoful mascat 341
Structuralism și poststructuralism 349
Politică
Crime și pedepse în U.R.S.S. și în alte părți 379
Genealogia puterii și funcția intelectualului în societatea actuală3
Puterea, o bestie magnifică 411
Tortura e rațiunea 425
Puteri și strategii 433
Politică și etică 443
Intelectualul și puterile 450

Sexualitate

Occidentul şi adevărul sexului 457
Raporturile de putere trec în interiorul corpului 462
Nu sexului rege 471
Despre prietenie ca mod de viaţă 484
Sexualitate şi singurătate 489
Despre monosexualitate 499
Triumful social al plăcerii sexuale 509
Alegere sexuală, act sexual 515
Despre genealogia eticii: o privire asupra unei lucrări în curs 531
Sex, putere şi politica identităţii 552

Sursa textelor 563

Michel Foucault

Theatrum philosophicum

"Nu gîndesc niciodată acelaşi lucru pentru simplul motiv că pentru mine cărţile mele sînt experienţe, într-un sens pe care l-aş dori cît mai deplin cu putinţă. O experienţă este ceva din care ieşi tu însuţi transformat. Nu scriu o carte decît pentru că nu ştiu încă exact ce să gîndesc despre acel lucru la care aş vrea atît de mult să meditez. Sînt un experimentator şi nu un teoretician, în sensul că scriu pentru a mă schimba pe mine însumi şi pentru a nu mai gîndi acelaşi lucru ca înainte... Problema mea e de a face eu însumi, şi de a-i invita şi pe ceilalţi să facă odată cu mine, de-a lungul unui conţinut istoric determinat, o experienţă a ceea ce sîntem, a ceea ce este nu numai trecutul nostru, dar şi prezentul nostru, o experienţă a modernităţii noastre, astfel încît în final să ieşim transformaţi din ea."

Michel Foucault

Foucault ne invită, astfel, la Marea Deschidere, la ieşirea din carapacea inductoare de false probleme a constructelor istorico-psihologice prin care omul modern s-a închis în deschis. Ceea ce întreprinde el este un fel de *revoluţie copernicană*: replasarea omului în deschisul neutru al exteriorităţii pure, în indiferentul infinit, în asemnificantul murmurător.

Bogdan Ghiu

Traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc şi Sebastian Blaga

pro virtute et scientia
CASA CĂRŢII DE ŞTIINŢĂ

ISBN 973-686-164-3